المكتبة الفلسفية

إشراف: د. أحمد عبد الحليم عطية

إيمانويل كانط

أنطولوجيا الوجود



د. جمال محمد أحمد سليمان



علي مولا

أنطولوجيا الوجود

إيمانويل كانط

الكتاب:أنطولوجيا الوجود

المؤلف: إيمانويل كانط – د. جمال محمد أحمد سليمان

إشراف: د. أحمد عبد الحليم عطية

الغلاف: مؤسسة مصطفى قانصو للطباعة والتجارة

الناشر: دار التنوير، للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: 00961/1/471357 فاكس: 00961/1/475905

E-mail: dar_altanweer@hotmail.com
dar_altanweer@yahoo.com

جميع الحقوق محفوظة ©

سنة الطبع: 2009

أنطلوجيا الوجود

إيمانويل كانط

د. جمال محمد أحمد سليمان



مقدمة

أنطولوجيا الوجود عند كانط 1724- 1804م أطروحة هذا البحث هي محاولة من جانب الباحث لإثبات أن فلسفة كانط فلسفة ميتافيزيقية أصيلة تبحث في نفس المباحث الميتافيزيقية التقليدية التي كانت وما زالت مدار البحث الميتافيزيقي. ويأتي هذا انطلاقاً من فهم كانط للميتافيزيقا بأنها العلم "*الذي يتجاوز كل موضوعات التجربة الممكنة؛ ليعرِف ما لا يمكن أن يَعرِفه من خلال الموضوع*"، وأيضاً انطلاقاً من فهمه الأنطولوجيا على أنها ذلك العلم الذي يؤَسس "*المعارف العقلية الأولية الخالصة*" بهدف معرفة الأنماط المختلفة للوجود. ومن هذا المنطلق وحده يمكن فهْم كيف يكون كانط فيلسوفاً يحاول إعادة تأسيس الميتافيزيقا.

وإذا كانت فلسفة كانط قد خضعت لتأويلات عدّة؛ فاعتبرتها الكانطية الجديدة في ألمانيا نظرية في المعرفة، وأوّلتها مدرسة ماربورج على أنها مثالية خالصة، بينما اعتبرتها الوضعية المنطقية فلسفة تحليلية وعدّت كانط من رواد التحليل؛ فإن الباحث هنا سيحاول قراءة فلسفة كانط على أنها فلسفة معنيّة بالبحث في الموجود بما هو موجود، والبحث في الوجود بما هو وجود، والبحث في المبادئ والعلل الأولى. وتأتي هذه المحاولة استكمالاً لقراءة هيدجر فلسفة كانط على أنها فلسفة معنيّة بالبحث في الموجود والوجود.

وإذا كان هيدجر قد توقَّف في قراءته كانط عند (نقد العقل الخالص) وبحثه (الدليل الوحيد الممكن...)؛ فإن الباحث سوف يحاول عرض كل فلسفة كانط على أنها معنيّة بالبحث في الموجود والوجود والمبادئ والعلل الأولى.

وإذا كان النُّقّاد والشُّرّاح يقسّمون فلسفة كانط إلى مرحلتين على الأقل: مرحلة ما قبل النقد، ومرحلة ما بعد النقد؛ فإن الباحث سوف يغفل هذا التقسيم دون أن يغفل ما طرأ على رؤية كانط من تغيُّر وتحوُّل أي سيحاول عرض الرؤية الكلِّية لكانط، والبحث عمّا هو مشترك، وما يجمع بين هذه المراحل والتطوُّرات أي عرض النسق الكلِّي لفلسفة كانط.

وإيمانويل كانط فيلسوف ألماني أصيل تتلاقَى في فلسفته دروب الفلسفة السابقة، كما تحوي فلسفته نواة الفلسفات اللاحقة. وتُعَدّ فلسفته علامة فارقة في تاريخ

الفلسفة؛ فقد أوضح للمرة الأولى في تاريخ الفلسفة أن العقل الإنساني ليس مطلَق القدرة بحيث يستطيع أن يوقِف كل شيء أمام محكمته ليُصدِر عليه حكمه، ويقضي عليه بما يرى بل إن العقل الإنساني له حدود وهي الظواهر، وليس بوسعه أبداً أن يتخطّاها، وإلا وقع في التناقض. وكان هذا هو ما غفل عنه الفلاسفة طيلة تاريخ الفلسفة قبله.

بيْد أن هذا لا يعني في الوقت ذاته أن على العقل أن يقف حيال كل ما ينـدّ عـن طاقته موقف التسليم والخضوع أو القبول الأعمى وإنـما عليـه أن يلـتمس الوسـيلة التي يَتوسّل بها لبلوغ غايته المشروعة، ولن يعدمها أبداً.

وانطلاقاً من هذا الوعي بحدود العقل والإيمان به استطاع كـانط أن يقـف عـلى الأسباب الحقيقية التي أدّت إلى وقوع العقل في التنـاقض؛ وبالتـالي اسـتطاع تجـاوز الجدل العقيم الذي دارت رحاه بين العقليين الذين آمنوا بقدرة العقل المطلقـة عـلى الوصول للحقيقة، وأبرزهم ليبنتز وفولـف في ألمانيـا؛ والتجـريبيين الـذين يجعلـون المُدرَك الحسي المرجع الأول والأخير للمعرفة، ومنهم لوك وهيوم.

والاتجاه الأول من وجهة نظر كانط ليس لديه نسق مقبول. والاتجاه الثاني يـدمّر نفسه بنفسه؛ ومن ثم فالعقل ليس بوسعه أن يغفـل الواقـع الفعـلي، كـما أن المُـدرَك الحسي لا يمكن أن يؤسِّس ما هو كلّيّ وعام.

وبناءً على هذا تُعَـدّ فلـسفة كـانط دعـوة إلى التجـاور والتكامـل لا إلى التنـاحر والاقتتال على أمور ليس بوسعنا أبداً الإحاطة بكُنْهها. كما تهدف إلى معرفـة الأمـور على حقيقتها دون مزايدة أو إقلال.

ومن هذا المنطلق قاد كانط حركة التنوير في ألمانيا وأوربا. ومـا أحوجنـا في هـذه المرحلة من تاريخ أمتنا العربية إلى إعادة تأسيس بنية عقلنا العربي على أسس وطيـدة تتيح له بلوغ غايته وتأسيس وجوده والوعي بممكناته ونيل حقوقه التي لـن يبلغهـا أبداً طالما لم يؤسِّس ذاته، ولم يؤمن بأن الحق يُؤخذ، ولا يُوهَب.

وقـد آثـر الباحث الاطلاع على نصوص كانط في لغتها الأصلية ما أمكنه ذلـك، وإن لم يغفل في نفس الوقت الترجمات التي تمّت إلى العربية والإنجليزية، ولجـأ إليهـا كثيراً لإزالة الغموض في النص الألماني الذي استعصى أحياناً على فهْم الباحث نظـراً لطـول الجملة الألمانية- عنـد كانط- إلى حدٍّ مرهق، ولصعوبة المـصطلح الكـانطي في أحيان أخرى.

وللأمانة العلمية؛ فقد استفاد الباحث كثيراً من الترجمة العربية التي قدّمها الدكتور/ موسى وهبة لكتاب كانط (نقد العقل الخالص) رغم ما بها من مصطلحات غريبة ومفتعَلة. كما استفاد من ترجمة الدكتور/ نظلي إسماعيل لكتاب كانط (مقدمات لكل ميتافيزيقا). كما استفاد أيضاً من ترجمة الدكتور/ عبد الغفار مكاوي لكتاب (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق) لكانط، وأيضاً ترجمة أحمد الشيباني لكتاب (نقد العقل العملي)، وإن كانت ترجمةً تبتعد أحياناً عن روح النص الألماني. كما استفاد من الدراسات التي قُدّمت عن كانط، وقدَّمها الدكاترة/ عثمان أمين وعبد الرحمن بدوي وزكريا إبراهيم ومراد وهبة ومحمود رجب ومحمد سيد أحمد.

وقد استخدم الباحث المنهج العلمي التحليلي لفهْم مضمون النص دون إغفال لطابع البناء الكلِّي عند كانط. كما استخدم المنهج التأويلي لقراءة المسكوت عنه، أو ما يتضمَّنه النص في إطار الرؤية الكلِّية لنسق كانط بهدف إبراز فلسفته على أنها تأمُّلية معنيّة بالبحث الأنطولوجي بشكل عام.

أما فيما يتعلَّق بالدراسات السابقة فهي كالتالي:

وقد قسّم الباحث الدراسة إلى خمسة فصول تسبقها مقدمة وتلحقها خاتمة.

تناول الباحث في المقدمة المنحَى الذي يريد أن يسلكه في قراءته لكانط، والهدف من هذه الدراسة، وأهم الصعوبات التي واجهته، ثم عرَض لتقسيمها.

في الفصل الأول (موقف كانط النقدي من الميتافيزيقا الغربية) عرض الباحث نقد كانط الاتجاه العقلي وأهم الأخطاء التي وقع فيها هذا الاتجاه بداية من أفلاطون وأرسطو ومروراً بديكارت أبي الفلسفة الحديثة وباركلي ممثل المثالية المغالية ثم ليبنتز وفولف ممثلَيْ الاتجاه العقلي الأنطولوجي في ألمانيا. كما عرض نقد كانط الاتجاه التجريبي عند لوك الذي يُعَدّ مؤسِّس هذا الاتجاه، وهيوم الذي تُمثِّل فلسفته الصورة المكتملة للنزعة التجريبية المتطرِّفة.

وفي الفصل الثاني (الميتافيزيقا بوصفها علماً عند كانط) عرض الباحث لنظريتي المعرفة والعلم عند أرسطو، وكذا تقسيمه العلوم، وموقع الميتافيزيقا من العلوم، وطبيعة المعرفة الميتافيزيقية عنده، والمنهج الذي استخدمه لمعالجة موضوعات الميتافيزيقا. ثم عرض لنظريتي المعرفة والعلم عند كانط، وتقسيمه العلوم، وموقع الميتافيزيقا من هذه العلوم، وطبيعة الميتافيزيقا عنده، والمنهج الذي استخدمه لمعالجة موضوعات الميتافيزيقا؛ وذلك بهدف الكشف عن أوجه الشبه بينهما.

وفي الفصل الثالث (البحث في الموجود بما هو موجود) عرض الباحث للمفاهيم المختلفة للموجود عند كانط، وتفرقته بين أنواع الموجودات، وسبل كانط لتناول وجود الموجود. كما عرض تناوله الوجود الفعلي للأشياء، وتأسيسه لها على العقل. كما عرض تناوله مفهوم الجوهر والعالم والظواهر والأشياء في ذاتها. ثم تناول معالجته للذات الإنسانية والوجود الإلهي، وطبيعة المعرفة التي يمكن أن تتوافر لنا عن هذين النوعين من الوجود.

وفي الفصل الرابع (البحث في الوجود بما هو وجود) عرض الباحث للمفاهيم المختلفة التي قدَّمها كانط للوجود على أنه ليس تحديداً ولا محمولاً للشيء، وبوصفه وضعاً مجرَّداً. ثم قام بربط هذه المفاهيم للوجود بالمكان والزمان واللاشيء والتفكير والربط والحقيقة الموضوعية والكلّ على أنها جميعا يمكن قراءتها على أنها تعبِّر عن مفهوم الوجود عند كانط. وبعد ذلك تناول وحدة الوجود عند كانط.

وفي الفصل الخامس (البحث في المبادئ والعلل الأولى بوصفه بحثاً في الوجود) طرح إشكالية طبيعة وجود المبادئ عند كانط، ثم عرض الباحث لمبادئ العقل النظري، ومبادئ العقل العملي، ومبادئ السياسة، ومبادئ الذوق. وحاول إيضاح علاقة البحث في هذه المبادئ بالبحث في الوجود. واقتصر تناوله على المبادئ سالفة الذكر دون مبدأ الغائية لوجود دراسة سابقة عنه.

وأخيراً اختتم الباحث الدراسة بخاتمة عرض فيها أهم النتائج التي توصَّل إليها.

وأخيراً؛ يتشرَّف الباحث بأن يتوجَّه بخالص الشكر والتقدير والعرفان لأستاذه الجليل الأستاذ الدكتور/ حسن عبد الحميد حسنين الذي تَفضَّل بالإشراف على البحث، والذي يَعتبِر الباحث لقاءه به حدَثاً فارقاً في حياته، كما كان لإرشاداته وتوجيهاته ونصائحه الفضل الأكبر في إنجاز هذا البحث؛ فلسيادته أسمى آيات الشكر والتقدير والعرفان.

وإلى أستاذه الجليل يعود كل ما يُحمد في البحث. وإلى الباحث وحده يعود كل ما قد يشوب البحث من أوجه القصور والنقص.

والله من وراء القصد ،،،

الفصل الأول
نقد كانط الميتافيزيقا

تمهيـــد:

أولاً – نقد الاتجاه العقلي:

1 – نقد مثالية أفلاطون.

2 – نقد عقـلانية أرسـطو.

3 – نقد مثاليّة ديكارت وبركلي.

4 – نقد دوجماطيقية ليبنتز وفولف.

ثانياً – نقد الاتجاه التجريبي:

1 – نقد تجريبية لوك.

2 – نقد تجريبية هيوم.

تمهيد

يُعَدّ النقد الفلسفي بشكل عام بمثابة التبرير الأساسي لمشروعية طرح رؤية جديدة تطمح إلى إثبات أصالتها وضرورة وجودها لمعالجة مشكلة فلسفية ما من مشكلات البحث الفلسفي المتعددة.

وبقدر عمق الرؤية يأتي عمق النقد؛ وذلك لأن النقد يهدف بالدرجة الأولى إلى الكشف عن الأسس التي تتأسس عليها الرؤى المطروحة للنقد بهدف الوعي بها وتجاوزها لتأسيس أسس تتماشى مع طبيعة المشكلة قيد البحث.

كما أن من يملكون الرؤية هم وحدهم القادرون على طرح رؤية نقدية؛ ومن ثم فإن النقد يُعَدّ عملية عقلية خالصة تحقق في نفس الوقت نوعاً ما من أنواع الطرح الفلسفي على النحو الذي يصبح به ناقد الميتافيزيقا ميتافيزيقيًّا شاء أم أبى، طالما أنه لا يمكن نقد الحجة العقلية إلا بحجة عقلية.

ومن ناحية أخرى فإذا كان النقد يُعَدّ بمثابة الخطوة الأولى نحو بناء النسق الفلسفي؛ فمن الممكن أن يُعَدّ الخطوة الأولى والأخيرة، ولا ينتقص ذلك من مكانة الناقد كفيلسوف أصيل.

وبناءً على هذا فإن النقد يمكن النظر إليه من زاويتين متجاورتين؛ الأولى أنه يمثل الجانب السلبي بوصفه تمييزا للغثّ من الثمين فيما طرح سلفاً، والثانية بوصفه يشكّل بنية النسق الفلسفي ذاته.

وهذه الرؤية المزدوجة للنقد تنطبق على فلسفة كانط تماما؛ فكتب كانط النقدية الثلاثة- في نفس الوقت الذي تشتمل فيه على نقد للفلاسفة السابقين عليه- تحوي مجمل فلسفته ونسقه الفلسفي. ولعلّ هذا ما أشار إليه كانط نفسه كما سيتّضح من العرض.

وإذا كان نقد كانط قد شمل جملة من الفلاسفة؛ فإن عرض الموقف النقدي له سيقتصر على عرض نقده الاتجاه العقلي عند أفلاطون بوصفه أول فيلسوف يؤلّف نسقاً ميتافيزيقيًّا، مروراً بأرسطو بوصفه أول من أرسى دعائم الميتافيزيقا كعلم، ثم ديكارت بوصفه أباً للفلسفة الحديثة، ثم ليبنتز و فولف بوصفهما أهم مؤسسي النزعة الدوجماطيقية العقلية.

وأخيراً يعرض الباحث نقد كانط الاتجاه التجريبي، خاصة عند جون لوك بوصفه مؤسس الاتجاه التجريبي الذي نشأ مع ظهور العلم الحديث. ثم يعرض الباحث بعد ذلك نقد كانط هيوم بوصفه الفيلسوف المُشْكِل.

أولاً- نقد الاتجاه العقلي:

الاتجاه العقلي بشكل عام هو الاتجاه الذي يحاول إقامة النسق الفلسفي على مجموعة من المبادئ العقلية الأولية الواضحة بذاتها، وبحيث يستطيع بموجب هذه المبادئ أو هذه المفاهيم العقلية أن يقدم تفسيراً للوجود والمعرفة الإنسانية، ويطرح رؤيته ابتداءً من هذه المبادئ وعلى أساسها في شتى المباحث الفلسفية. ومن هذا المنطلق يعتقد أنصار هذا الاتجاه أن هذه المبادئ سابقة على التجربة سواءً أكان هذا السبق أوليًّا أم منطقيًّا، وبحيث تنتظم التجربة وفقاً لها.

وتدور أغلب الاعتراضات التي توجه لهذا الاتجاه حول مدى صحة هذه المبادئ الأولية التي تعتمد عليها سائر الاستنباطات داخل النسق، وطبيعة وجودها، ومدى قدرتها على التفسير وحل المشكلات الفلسفية.

وإذا كانت أولى خطوات هذا الاتجاه قد تمت على يد طاليس الذي اعتقد أن الماء أصل كل شيء؛ فإنه لم يقدّم نسقاً متكاملاً. وإذا كان هيراقليطس الذي اعتقد أن التغيُّر هو المبدأ الحاكم لكل شيء هو ثاني من خطا في هذا الاتجاه؛ فإنه لم يترك لنا سوى شذرات. وإذا كان بارمنيدس هو ثالث من ساروا على هذا الدرب فلم يكن حاله أفضل من سابقيه.

ويُعدّ أفلاطون أول ممثل لهذا الاتجاه العقلي يقدّم نسقاً متكاملاً. "*ومع أفلاطون- فيما يقول هيدجر - بدأت الميتافيزيقا، وكل ميتافيزيقا أفلاطونية*"؛ فماذا قال أفلاطون؟

1- نقد مثالية أفلاطون:

قدّم أفلاطون نسقاً فلسفيًّا أدلى فيه بدلوه في شتّى المباحث الفلسفية تقريباً. وتمثّل نظرية المُثُل محور فلسفة أفلاطون. وإذا كنا نجده يتحدث عن شروط المعرفة فيقول: "*هناك ثلاث أدوات لا بد من توفرها لمعرفة أي شيء؛ أولها الاسم، وثانيها التعريف، وثالثها التمثل، ورابعها هو المعرفة، أما الخامس فهو الموجود الحق، وموضوع المعرفة نفسه... خذ لذلك مثلاً واحداً إذا أردت أن تفهم ما أقول...*

فهناك موضوع يسمى "الدائرة" اسمه هو الكلمة التي ذكرناها الآن. ثم يأتي تعريفه الذي يتكون من أسماء وأفعال... فالعبارة التي تقول" الشيء الذي يتساوى بعد أطرافه في كل اتجاه عن المركز" ستكون هي تعريف الموضوع الذي نصفه بأنه مستدير ومتساوي الانحناء ودائرة. ثم يأتي التمثل في المقام الثالث، ويمكن أن يرسم و يمحى، وأن يخرط... ويدمر بعد ذلك.."[1]. وبها قد يعني أن أفلاطون يعترف بوجود أشياء حقيقية بوسعنا أن نعرفها معرفة حقيقية؛ فإننا نجده يستأنف حديثه فيقول: *"ولكن هذه الأمور الثلاثة التي تتعلّق بالدائرة لا تؤثر على الدائرة الحقيقية ذاتها التي تختلف كل الاختلاف"*[2]؛ أي أن الوجود الحقيقي عنده هو وجود المُثُل.

وإن كان من الصحيح أيضاً أن أفلاطون يأخذ نقطة انطلاقه من نظرية المعرفة. والنقطة المركزية التي يبدأ منها هي إثارة الشك في قدرة الحواس على تقديم المعرفة؛ فنراه في محاورة ثياتيتوس يُرجع قول ثياتيتوس: *" العلم ليس شيئاً غير الإحساس"* إلى قول بروتاجوراس: *" الإنسان مقياس كل شيء"*. ثم يوضح ما يترتب على هذا *" ألا يوجد لحظات تُحدث فيها الريح قشعريرة لأحدنا في حين لا تُحدث شيئاً للآخر وتكون بالنسبة للواحد لطيفة وبالنسبة للآخر عاصفة؟.... فعلى أي نحو تكون الريح في ذاتها؟.... هل توافق بروتاجوراس على رأيه بأنها باردة للذي يقشعّر، وأنها ليست كذلك بالنسبة للآخر"*[3].

إن النتيجة المنطقية لاختلاف تأثير الريح باختلاف حالة الفرد يؤدي إلى ضياع ثبات المعرفة الحسية، وعدم قدرة التجربة بشكل عام على تقديم المبادئ العقلية التي تؤدي لثبات المعرفة؛ لذلك حاول أفلاطون البحث عن مبادئ عقلية تتأسس عليها المعرفة، ووجد ضالّته في المُثُل.

وفي هذا الصدد يقول كانط: *" لقد لاحظ أفلاطون بحقّ تماماً أن ملكاتنا المعرفية تستشعر حاجة أسمى بكثير من مجّرد تهجّي الظواهر لنستطيع أن نقرأها كتجربة*

---

(1) أفلاطون : الرسالة السابعة ضمن "المنقذ"، ترجمة عبد الغفار مكاوي، كتاب الهلال، عدد 440، القاهرة، 1987م، ص ص 161، 162.

(2) نفسه : ص 162.

(3) أفلاطون: ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973م، ص 47.

وفقاً لقوانين الوحدة التأليفية "[1] أي أن التجربة لا يمكن أن تنتظم بدون المفاهيم العقلية التي لا تُشتقّ أبداً من التجربة؛ وذلك لأن " *المفهوم الذي يُستَمَدّ من التصوُّرات* **Notionen** *والذي يتجاوز كل إمكانية للتجربة هو المثال أو المفهوم العقلي* "[2].

وإذا ما وضعنا في اعتبارنا أن المثال ما هو إلا فكرة Idee؛ فإن كانط يوضح ما يعنيه بفهمه للمثال سواءً أكان عند أفلاطون أم في نسقه قائلاً: " *أفهم تحت المثال* **Idee** *مفهوماً عقليًا ضرورياً لا يمكن أن يكون معطًى مع أي موضوع مشابه في الحواس* "[3]. فالفكرة أو المثال إذاً هي المبدأ العقلي الذي يؤسس وجود الأشياء، لكن ليس لها وجود مستقل عن الأشياء كما هو الحال عند أفلاطون، بل إنها يجب أن تترابط مع الإدراكات لكي يكون لها واقعية موضوعية.

وإذا كان أفلاطون قد أصبح على قناعة تامة بأن التغيُّر لا يجعل بوسعنا معرفة هذا العالم؛ فإنه كان على قناعة أيضاً بإمكانية المعرفة؛ إذ يقول فريدريك كوبلستون: " *لقد زعم أفلاطون منذ البداية أن المعرفة يمكن بلوغها... وأن المعرفة الحقة أو الصادقة لا بدّ أن تمتلك الخاصيتين الآتيتين: أ- ألا يطرأ عليها الخطأ. ب- أن تكون معرفة ما هو حقيقي* "[4]. فكيف تكون هذه الإمكانية؟ وهل يجد أفلاطون سبيله إلى المعرفة الحقة عند بارمنيدس الذي يقال: " *إنه أهم شخصية استمد منها أفلاطون اتجاهه التأملي والميتافيزيقي، بل أول فيلسوف أثار مشكلة المعرفة على أساس التفرقة بين الحقيقة و[الظاهر][5] في الوجود* "[6].

والواقع أن أفلاطون يرفض الواحد البارمنيدي العقلي الخالص؛ لأنه ليس إلا

---

(1) Kant, I., Kritik der Reinen Vernunft, Band III, Sämtliche werkeinAchten Bänden, MCMXXII im Inselverlag, Leipzig, (O.Z), P.284.

(2) Ibid, P.289.

(3) Ibid, P.293.

(4) كوبلستون، فريدريك: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002م، ص221.

(5) سوف يستخدم الباحث - طيلة هذا البحث - علمتي التنصيص هاتين [ ] ليضع بينهما ما يضيفه للنص من عنده بوصفه ضرورياً لفهم النص، أو ما يقوم به من تعديل لبعض الألفاظ بما يتماشى مع سياق النص.

(6) مطر، أميرة حلمي: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، 1998م، ص85

لفظاً فارغاً من ناحية وهو من ناحية أخرى يحيل الواقع إلى وهم مطلَق؛ ولذلك نراه في محاورة ثياتيتوس يقول: " *كل ما نصفه بالوجود إنما هو في صيرورة وحركة وامتزاج... ووصفه بالثبات هو وصف مضلل؛ إذ لا شيء [ثابت]، بل كل شيء يصير* "(1).

وفي محاورة بارمنيدس نراه يفَنّد فرضية الواحد البارمنيدي (الواحد هو كل الوجود) فيقول: " *إذا كان الحق واحداً فلا شيء مهما كان يمكن أن يؤكده، [و] إذا كان الحق واحداً فكل شيء يمكن أن يؤكده* "(2).

ثم نراه يطرح الفرض المضاد للواحد البارمنيدي، فيقول: " *إذا كان الواحد غير حقيقي فكل شيء يمكن أن يؤكد عن الأشياء الأخرى* "(3)؛ ومن ثم يستوي الفرض ونقيضه. فكيف إذاً يكون السبيل إلى المعرفة الحقة من وجهة نظر أفلاطون؟

إن السبيل- فيما يعتقد أفلاطون- يكون بمعرفة الفكرة العامة؛ إذ يقول في محاورة أوطيفرون على لسان سقراط: " *تذكر أني لم أطلب إليك أن تضرب لي مثالين أو ثلاثة للتقوى، بل أن تشرح الفكرة العامة التي من أجلها تكون الأشياء التقية كلها تقية* "(4).

لكن هذه الفكرة العامة سرعان ما تحولت عند أفلاطون من فكرة عقلية محضة إلى واقع مطلَق، وإن كانت واقعيتها المطلَقة بمنأى عن عالمنا المادي عالم الأشباح والظلال. يقول في محاورة الجمهورية: " *إننا نميّز بين الأشياء الجزئية العديدة التي نسميها جميلاً وخيّراً، والجمال المطلَق والخير المطلَق، وبالمثل مع كل مجموعات الأشياء الأخرى؛ فنقول هناك تطابق لكل مجموعة منها مع واحد أي مع فكرة فريدة نسميها واقعاً مطلَقاً* ***Absolute Reality***"(5).

---

(1) أفلاطون : ثياتيتوس، المرجع السابق، ص 48.

(2) Taylor, A.E, Platon The Man and His Works, Merdian Books, New York, 1957, P.361.

(3) Ibid, Loc. Cit.

(4) أفلاطون: أوطيفرون، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966م، ص 19.

(5) Platon,The Republic, translated by H.D.P.Lee, PenGuin Books, 1955, P.271.

بيْدَ أن هذا الواقع المطلَق وإن كان انعكاساً لواقع الحياة اليونانية آنذاك، حاول من خلاله أفلاطون تقديم تفسير لمتناقضات هذا الواقع؛ فإنه لم يصدر عن تجريد للواقع ، وإنما هو مفهوم فهم أولي. يقول كانط ملتمساً العذر لأفلاطون وحامداً له مسعاه هذا، وإن لم يذكره بالاسم: " *لقد فكر الباحثون في العقل الخالص منذ أقدم عصور الفلسفة أن ينشئوا ماهيات فهم خاصة أي نومينا (Nomina) خارج العالم الحسي أو الظواهر Phenomena واعتقدوا أنها ينبغي أن تنشئ عالم الفهم؛ حيث كانوا يتمسكون بأن الظواهر والظاهر شيء واحد، وقد كانوا معذورين في عصر يفتقر إلى الثقافة، واعترفوا بالوجود الفعلي Wirklichkeit لكائنات الفهم*"[(1)].

والمقصود بكائنات الفهم هنا الـمُثُل، التي تسمو على الواقع وتؤسسه، ومن هذا المنطلق يقول كانط عن أفلاطون: " *إنه استخدم تعبير مثال استخداماً يرى المرء أنه كان يفهم عنه شيئاً ما لا ينتمي أبداً إلى أي من المعاني التي يشتقها المرء من التجربة، بل يتجاوز إلى حد بعيد مفاهيم الفهم التي انشغل أرسطو بها؛ ومن ثم فلا نجد في التجربة شيئاً يشابهها أبداً*"[(2)]. ومع ذلك فليست مفاهيم الفهم التي أنشأها أفلاطون أوهاماً، وإنما هي أفكار عقلية، " *وعلى الرغم من أننا يجب أن نقول بالمثل إن المفاهيم العقلية ليست إلا أفكاراً؛ فإننا لا نري مطلقاً أنها زائدة وباطلة، حتى إذا لم يكن من الممكن أن يتحدد بها أي موضوع؛ إذ يمكنها أن تخدم في الأساس وبشكل غير ملحوظ كقانون*"[(3)].

وبناءً على هذا يذهب كانط إلى أن " *الْمُثُل عند أفلاطون نماذج أصيلة للأشياء ذاتها، وليست مجرَّد مفاتيح للتجارب الممكنة مثل المقولات*[(4)] *وفقاً لرؤية صدرت عن العقل الأسمى، وأصبحت جزءاً من العقل الإنساني. لكن العقل لم يعُد في طبيعته الأصلية، بل إنه يجب أن يجتهد ليتذكر أفكاره القديمة التي أصبحت معتمة جدًّا*"[(5)].

---

(1) Kant,I., Prolegomena zu Einer Jeden Künftigen Metaphysik die als wissenschaft, wird. Auftreten.
Können, Band IV,Sämtliche werke in Achten Bänden, MCMXXII Inselverlag, Leipzig, P. 422.

(2) Kant, I., Kritik dcr Reinen, Op.Cit, P.284.

(3) Ibid, P. 294.

(4) يقصد كانط هنا بالمقولات مقولات أرسطو.

(5) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.284.

وبطبيعة الحال فإن كانط يشير هنا إلى التذكر على نحو ما يفهمه أفلاطون بوصفه أحد السبل لمعرفة النفس حالتها الأولى التي افتقدتها. وفي هذا الصدد يقول أفلاطون في محاورة مينون على لسان سقراط: " *ما البحث والتعلّم إلا تذكّر وحسب*"(1).

وإذا كان أفلاطون قد جعل مقصود سعي النفس لمعرفة المثل إمداد النفس بالمبادئ العقلية التي تتيح لها معرفة العالم المادي؛ فيقول في محاورة الجمهورية واضعاً مثال الخير الذي يمثل قمة النظام الهيراركي في المثل: " *ما يهب موضوعات المعرفة حقيقتها، ويهب العقل القدرة على المعرفة هو مثال الخير. إنه علّة المعرفة والحقيقة*"(2).

بهذا الوصف لمثال الخير يكون أفلاطون قد بوّأ المُثُل- خاصة مثال الخير- منزلة المبادئ العقلية المفسرة للعالم الماديّ، وإن شئت قُلْ- دون أن تجاوز الصواب- أنه يجعلها علّته. وهذا ما يحمده له كانط؛ إذ يقول: "*يرى أفلاطون بحق براهين واضحة على أن الطبيعة تستمدّ أصلها من الأفكار، وأن النبات والحيوان يُظهران بوضوح النظام المتّسق لبنية العالم، وربما أيضاً أن كل نظام الطبيعة يُظهر هذا*"(3).

إن ذلك النظام يكون ممكناً وفقاً للمُثُل. أي وفقاً للأفكار العقلية؛ لأن الواقع ليس إلا تنوُّعاً لا حصر له؛ ومن ثم لا يوجد مخلوق واحد لا يندرج وجوده تحت هذه المُثُل الأفلاطونية حتى الإنسان نفسه "*بحيث يتطابق مع فكرة أكبر كمال من نوعه فقط بقدر ما يتطابق الإنسان مع فكرة الإنسانية التي يحملها في نفسه بوصفها النموذج الأصلي لأفعاله. إلا أن تلك الأفكار متعيّنة بشكل فريد وغير متغيّرة وكلية في الفهم الأسمى، وهي العلل الأصلية للأشياء. وكلية ترابطها في العالم كله تتطابق تماماً مع تلك الفكرة التي لدينا عنها فحسب. وإذا استبعد المرء مبالغة التعبير فإن حماسة روح الفيلسوف التي ارتفعت به من الملاحظة الناسخة لنظام العالم الفيزيائي إلى الترابط المعماري وفقاً لغايات؛ أي وفقاً لأفكار لهو جهد يستحق الاحترام والاقتفاء*"(4).

---

(1) أفلاطون: مينون، ترجمة عزت قرني، (د – ت)، ص 82.

(2) Platon,The Republic,Op.Cit, P.273.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.287.

(4) Ibid, Loc. Cit.

قـدرة أفلاطون إذاً على تقديم نـسق عقـلي متكامـل لتفـسير العـالم شيء جـدير بالاحترام من جانب كانط؛ لأنه أخضع الواقع لمبدأ عقلي على نحو منسق ومنهجي.

ويتَّفق تايلـور مع كانط في رؤيته للمثل عند أفلاطون بوصـفها مفـاهيم أوليـة- خاصة مثال الخير- فيقول: " *إن ما يقوله [أفلاطون] عن مثال الخـير يقـترب ربـما أكثر مما فعل في أي مكان آخر ليعبّر عن الفلسفة المتعالية* "(1). و الفلسفة المتعالية هي تلك الفلسفة التي سيقول بها كانط وتعني بشكل عام نـسق المفاهيم العقلية الأولية المؤسس لكل معرفة فلسفية سواءً أكانت ممكنة أم فعلية.

لقـد أراد أفلاطون- في رأي كانط- أن يفـرض العقـل والنظـام عـلى الطبيعـة ليتسنَّى له فهمها والارتقاء بها. وإن كان هذا لا يتوفر إلا لعقول الفلاسفة لأنهم هـم وحدهم الذين " *لديهم القدرة على الإحاطة بالحقيقة الخالدة التي لا تتغيَّر* "(2).

وبطبيعة الحال فإن هذا لا يتوفر لهم إلا بعد أن ينتهوا من برنـامج التربيـة الـذي وضعه لهم أفلاطون في جمهوريته بغية تحقيق واقع أمثل؛ اعتقد أفلاطون بالقدرة على تحقيقه على نحو ما يشير في نصوص الجمهورية، واعتقد كانط أنه مجرَّد حلم يصعب تحقيقه؛ إذ يقول: " *لقد أصبحت جمهورية أفلاطون مثـالاً متوهَّمـاً مدهـشاً للكـمال الحالم الذي لا يمكن أن يكون له موضع إلا في رأس مفكر خالي البال* "(3).

لكن كانط أعجب في الوقت ذاته بدستور الجمهورية؛ لأن الهـدف مـن وضـعه ليس تقييد الحرية أو الإلزام القهري لسلوك الأفراد داخل الجمهوريـة، وإنـما إتاحـة الحرية للجميع وفقاً لنظام مـا؛ وذلـك لأن : "*دستوراً يعمل على إتاحة أكبر قدر من الحرية الإنسانية وفقاً لقوانين تسمح لكل حرية أن تقوم مع حرية الآخـرين (ولـيس إلى أكبر سعادة ....)؛ لَهُـوَ على الأقل فكرة ضرورية لا يجب أن يضعها المرء على أنها مشروع أولي لدستور مدني فقط، بل يجب أن تكون أساساً لكل القوانين أيـضاً* "(4).

يرى كانط إذاً أن أفلاطون فطن منذ القدم إلى أن كل دستور يجب أن يقوم على حماية الحرية، وأن يتأسس في الوقت ذاته عليهـا. بتعبـير آخـر يجـب أن تتأسـس الممارسـة

(1) Taylor, A. E., Platon's Theory of Ideas, Oxford Clarendon Press, London, 1951, P.44, 45.

(2) Platon, The Republic, Op. Cit, P.244.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.285.

(4) Ibid, P.286.

السياسية على المبادئ العقلية.

والواقع أن أفلاطون حين قال: "*لست أرى ما يدعو إلى أن نضع للأمناء من الناس قواعد يسلكون تبعاً لها في هذه الأمور؛ إذ أن بوسع هؤلاء أن يهتدوا من تلقاء أنفسهم إلى معظمه*"[1]؛ فقد جعل الالتزام الخلقي هو الآخر قائماً على الحرية. والحرية هي مفهوم عقليّ محض؛ وبالتالي حين يأتي سلوك الأفراد وفقاً لهذا المبدأ العقلي المحض فإن المبادئ العقلية هنا يكون لها تجلٍ عملي. كما يتيح هذا التأسيس للسلوك على المبدأ العقلي إمكانية تأسيس قانون للأخلاق. ولعل هذا ما قصده كانط عندما قال: "*لقد وجد أفلاطون مُثله المتميزة في كل ما هو عملي، أعني أنها تتأسس على الحرية التي هي بدورها من بين المعارف التي تُعدّ نتاجاً خاصًّا للعقل. ومن يُرِد أن يَشتق مفاهيم الفضيلة من التجربة، ويُرِد- كما فعل الكثيرون فعلاً- أن يجعل ما لا يمكن على أفضل حال أن يخدم إلا بوصفه مثالاً لتوضيح غير مكتمل نموذجاً لمصدر المعرفة؛ من يُرِد ذلك يجعل من الفضيلة حالات يمكن أن تتغيَّر وفقاً للزمان، ولا يجعل لها قواعد، ويجعلها مستحيلة وغامضة*"[2]. إن ما يمتدحه كانط إذاً عند أفلاطون هو أنه يؤسس عالم التجربة والأفعال الأخلاقية والممارسات السياسة على مبادئ عقلية، ويرفض- شأنه شأن كل ممثلي الاتجاه العقلي- أن تكون التجربة أو العالم المادي قادر على تأسيس نفسه بنفسه، فهل قدّم لنا أفلاطون بذلك برهاناً على ضرورة وفاعِلّيّة المبادئ العقلية؟ أم أن كانط يقرأ أفلاطون من منظور فلسفته هو؟

إننا نجد كوبلستون يقول: "*لم يكن أفلاطون مفكراً نقدياً بالمعنى الذي كان عند إمانويل كانط، مع أننا نستطيع أن نقرأ في أفكاره استباقاً للفلسفة النقدية* "[3]، لكنّ كلا الإمكانيتين تبقى مطروحة بنفس القدر.

على أية حال؛ فإن انطلاق أفلاطون لتفسير العالم انطلاقاً من المبادئ العقلية لم تلقَ استحساناً لدى تلميذه أرسطو الذي غلبت عليه النزعة العلمية. فكيف تصوَّر أرسطو الطريق؟

---

(1) أفلاطون: الجمهورية ترجمة فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 1985م، ص 302، فقرة 425.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op.Cit, P.285.

(3) كوبلستون، فريدريك: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول، المرجع السابق، ص 214.

2- نقد عقلانية أرسطو:

حاول أرسطو ردّ الاعتبار إلى العالم الحسي، ونظر إليه على أنه يمثل الشرط الأول ونقطة الانطلاق للمعرفة الصحيحة، وإن لم يكن الشرط الوحيد أو المنطلق الوحيد للمعرفة. ومن هذا المنطلق عدّ العالم الحسي المصدر الأول الذي يُمدّ العقل بالمدركات الحسية؛ حتى يتسنَّى له أن يواصل ممارسة فاعليته.

والواقع أن أرسطو- بعد أن اتخذ من الواقعة المباشرة نقطة الانطلاق لفلسفته - رفض القول بوجود (مُثُل) تسمو على الأشياء المادية في عالمنا، بل ويكون وجودها أكثر حقيقة ويقيناً من وجود الأشياء المادية؛ إذ يقول موجهاً نقده إلى أفلاطون: "*إن الشيء الأكثر تناقضاً من الكل هو القول أن هناك أشياء مؤكدة بجانب تلك التي تكون في الكون الماديّ، وأن هذه الأشياء مثل الأشياء الحسية غير أنها خالدة بينما الأشياء الحسية فانية*"(1). إنها إذاً فرض عقلي لا ضرورة له، بل لا جدوى منه في تفسير وجود الأشياء وكيفياتها، بل لا جدوى منه حتى بالنسبة لتفسير المفاهيم العقلية الخالصة.

ويتابع أرسطو: "*وفوق كل هذا ربما يطرح المرء السؤال ما الذي تشارك به المثل في الأشياء الحسية، سواءً أكان ذلك بالنسبة لتلك التي تكون خالدة أم لتلك التي تأتي إلى الوجود ثم تزول؟ إن المثل ليست علّة لا للحركة ولا للتغيّر في الأشياء. كما أنها لا تساعد بأي طريقة لأن نعرف الأشياء الأخرى (لأن المثل ليست جواهر للأشياء وإلا لكانت كامنة فيها) أو أن نعرف وجودها. فإذا لم تكُنْ كامنة في الأشياء التي تشارك فيها؛ إذاً سيعتقد أنها علل مثلما يكون اللون الأبيض علّة البياض في الشيء الأبيض.... [لكن] الأشياء لا يمكن أن تصدر عن المثل بأيٍّ من المعاني المعتادة، وأن تقول أنها نماذج، وأن الأشياء الأخرى تشارك فيها، يعني أن تستخدم كلمات جوفاء Empty وتشبيهات شعرية*"(2).

ذلك لأن أرسطو نظر إلى المُثل لا بوصفها تمثل حلاً للإشكالية التي طرحت حلّها- أعني التوفيق بين التغيُّر البادي في العالم والثبات المطلوب للمعرفة- بل

(1) Aristotle, Metaphysica, trans. by W.D. Ross, M.A., Hon LL.D.(Edin), Oxford Clarendon Press, 1948, p.997.

(2) Ibid, p. 991.

بوصفها تطرح مشكلات لا سبيل إلى حلـها لنفسه. (ب)، وبالأحرى إذا كان يشارك في(ذي القدمين والأقدام العديدة) ستلزم نتيجة غير ممكنة "[1]؛ أي سيكون من ذوي القدمين والأقدام العديدة في نفس الوقت؛ فهل غفل أفلاطون عن هذه الأمور التي تبدو أولية وجوهرية؟

يبدو أنه " *مما يخالف التاريخ أن نتحدث كما لو كان أرسطو قد أثار اعتراضات كان أفلاطون من الحمق بحيث لم يلتفت إليها، أضف إلى ذلك أن من الوقائع التاريخية أن أفلاطون أثار اعتراضات ضد نفسه... [صحيح] أن طريقة أفلاطون في الحديث عن المثل كثيراً ما تتضمن أنها موجودة بمعزل عن الأشياء الحسية... [ولكن] لو كانت موجودة بمعزل عن الأشياء الحسية؛ فإن تعبير " بمعزل عن" لا يمكن أن يعني غير أن للمثل واقعاً حقيقياً مستقلاً عن الأشياء الحسية... وينبغي أن نكون على حذر فلا نقيم وزناً كبيراً لنظريات مثل الوجود السابق للنفس وعملية التذكر؛ فأفلاطون أحياناً- كما هو معروف- يستخدم الأسطورة، ويقدّم "تفسيراً محتملاً" ولا يقصد أن يؤخذ بنفس الدقة والجدية كالموضوعات التي تناقش بطريقة علمية* "[2][3].

وعلى أية حال فقد تبدّى السبيل إلى المعرفة الحقة لأرسطو في الطريق المعاكس لأفلاطون، أي الانطلاق من العالم الحسي- ذلك الذي اعتبره أفلاطون عالم الأشباح والظلال- للوصول إلى الكلي العقلي لا العكس كما فعل أفلاطون. وفي هذا الصدد يقول أرسطو: " *إن الحياة ليست... جديرة إلا بالإدراك الحسّي... وإن كل إدراك هو القدرة على معرفة شيء عن طريق [الحس]* "[4].

العالم الحسيّ إذاً والحواس هما اللذان يمدّان الجسم بالمعطيات الأولى للمعرفة.

---

(1) Ibid, 1039.

(2) كوبلستون، فريدريك: تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ص ص245،244.

(3) يعود كوبلستون فيقول: "لا بد من التسليم بالطبع أن نظرية المثل عند أفلاطون غير مقنعة" ص283، ولكنه يعود فيقول: "لابد لنا أن نشير ... إلى أننا لا نستطيع أن نستغني تماماً لا عن أفلاطون ولا عن أرسطو، بل لابد أن نجمع بين الحقيقة عند كليهما"، نفس المرجع، ص403.

(4) أرسطو: دعوة للفلسفة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1987م، ص 57.

بيْد أن المعرفة الحسية لكي تكون معرفة يجب أن تندرج تحت المقولات، التي ما هي إلا مُثل أفلاطون. لكنها عند أرسطو ليست مفارقة، وإنما تنطبق على الأشياء.

وبناءً على هذا حاول أرسطو أن يطبق المقولات العقلية العشر التي رأى أنها تُعبّر عن كل حالات وجود الموجود كخطوة ضرورية لتمييز موجود عن موجود آخر.

لكن كانط انتقد نظرية أرسطو في المقولات؛ إذ يقول: "*جمع أرسطو عشرة من أمثال هذه المفاهيم الأساسية الخالصة تحت اسم المقولات، ورأى فيها بعد أن من الضروري أن يضيف لهذه المقولات التي سماها المحمولات أيضاً خمس محمولات بعدّية (مثل المتقدم، معا، الحركة، الأضداد، له). وكان يمكن لهذا الأثر الأدبي الخالد أن يُقدَّر ويستحقّ الثناء بوصفه إشارة للأبحاث المستقبلية أكثر من كونه فكرة صدرت منظمة، غير أنه مع التنوير الكبير للفلسفة رُفضت المقولات بوصفها عديمة الفائدة كليًّا*"[(1)].

والواقع أن وصف كانط مقولات أرسطو بأنها عديمة الفائدة كليًّا ganz unnütz فيه مبالغة بعض الشيء؛ لأن كانط نفسه يعترف بأنه أخذ بعض هذه المقولات؛ إذ يقول: "*لقد قمت بفحص العناصر المجردة (أي التي لا تحتوي على شيء تجريبي) للمعرفة الإنسانية ونجحت للمرة الأولى بعد تأمل طويل في أن أميز المفاهيم الأساسية الخالصة للحساسية (أي المكان والزمان) من مفاهيم الفهم بشكل موثوق به؛ وبذلك استثنيت من جدول المقولات المقولة السابعة (الموضوع) والثامنة (الملكية) والتاسعة (أن يفعل)، أما المقولات الأخرى فلم أستطع أن أستفيد منها بشيء*"[(2)]؛ ومن ثم فقد استفاد كانط بشكل ما من لوحة المقولات الأرسطية.

بيد أن كانط يأخذ على مقولات أرسطو مأخذاً آخر يعتبره جوهرياً هو أنها منفصلة Rhapsodie عن بعضها وتتقدم المعرفة دون أن تستند إلى مبدأ (ومن ثم) بدت على أنها ليس لها إلا وظائف منطقية غير أنها بما هي كذلك لا تنشئ أقل مفهوم عن الموضوع نفسه بل تحتاج إلى حدس حسي لتتأسس عليه وعندئذ لا تستخدم إلا في الأحكام التجريبية، وهي أحكام غير محددة... ولا طائل من ورائها (وإن كانت

(1) Kant, I., Prolegemena, Op.Cit, P.452.

(2) Ibid PP. 452, 453.

تتوسط أحكام التجربة بشكل عام وتجعلها ممكنة)[1].

لكن كانط في الوقت نفسه يمتدح المنطق الأرسطي الذي تشغل المقولات فيه موقع التصوُّرات الكلية العامة. ويقرّ صراحة بمكانة المنطق الأرسطي، الذي رأى أنه سلك درب العلم الآمن منذ أن أسسه أرسطو، وليس بوسع المرء أن يضيف إليه الشيء الكثير؛ إذ يقول: "*اختصاص المنطق بالقواعد الصورية للتفكير بشكل عام جعله يسلك درب العلم الآمن منذ قديم الزمان. كما يَتَّضح أنه لم يكن ليتراجع خطوة واحدة منذ أرسطو*"[2].

وكما لم تتجاوز المقولات مجال الفهم اقتصرت الأنطولوجيا الأرسطية هي الأخرى على إنشاء نسق مفاهيم ومبادئ الفهم بقدر ما تتجه إلى الموضوعات التي هي المعطيات الحسية، وذهبت إلى أنه يمكن إثبات هذه المفاهيم من خلال التجربة؛ ومن ثم لم تتعلق الأنطولوجيا الأرسطية بـ"*ما فوق الحسي الذي يعد الغاية النهائية للميتافيزيقا (وغدت) تنتمي إلى الميتافيزيقا بوصفها مقدمة فحسب أي بوصفها الردهة والفناء للميتافيزيقا الحقيقية... ولم يحدث تقدم فيها منذ زمن أرسطو؛ لأنها مثل القواعد المعنية بتحليل صورة اللغة إلى العناصر الأساسية أو مثلما يكون المنطق صورة الفكر*"[3].

وبناءً على هذا اعتبر كانط أن الخطوة الأولى في الميتافيزيقا التي قام بها أفلاطون وأرسطو "*لم تجرؤ إلا على محاولة غامضة فحسب، بل حدثت الخطوة الأولى بثقة تامة دون أن يُعنى [أحد] بالبحث في إمكان المعارف الأولية سلفاً، فما سبب ثقة العقل بنفسه؟ إنه النجاح المتوهم... ولأن المعرفة النظرية بلا سند تستند إليه، غَيَّر الميتافيزيقيون مبادئهم الأنطولوجية إلى الفكرة المرشدة التي تُعدّ الأصل الأول حقًّا، ولكنها تقدّر لموضوعات التجربة فقط، ومع ذلك فإن الاكتساب المحتمل للاستبصارات المتدفقة في هذا الطريق لا يمكن أن تتأكد ولا تدحض من خلال التجربة ... وهذا الطريق الذي يسلكه الدوجماطيقي منذ العصر القديم بوصفه*

---

(1) Ibid, P.453.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op.Cit, P.84.

(3) Kant, I., Welches Sind die Wirklichen Fortschritte die, die Metaphysik Seit Zeiten in Deutschland Gemacht hat, inhalt in Band VIII, Leibnitz's Und Wolf's Herausgegeben von D.Friedrich Theodor, Rink, Leopold Voss Verlag, Leipzig, 1868, P. 520.

طريق أفلاطون وأرسطو"[1]. فأرسطو إذاً لم يُعنَ بتأسيس المعرفة كما يجب.

ولم يقتصر نقد كانط أرسطو على الفلسفة النظرية، بل امتد إلى الفلسفة العملية؛ فنجده في (ميتافيزيقا الأخلاق) ينقد مبدأ أرسطو الذي يؤسِّس الفضيلة على الوسطية؛ ومن ثم يؤسِّس الفعل الأخلاقي في الأخلاق على الوسطية؛ إذ يقول: " *إن التمييز بين الفضيلة والرذيلة لا يمكن أن يبحث في الدرجة التي فيها يتبع المرء قواعد معيَّنة، بل يجب بالأحرى أن تُبحَث الفضيلة فقط بكيفية خاصة للقواعد، أي في علاقتها بالقانون. بعبارة أخرى إن المبدأ المعروف جيّداً (مبدأ أرسطو) إن الفضيلة وسط بين رذيلتين مبدأ كاذب... على سبيل المثال الكرم وسط بين التبذير والبخل، بوصفه فضيلة لا يمكن أن يُتصوَّر على أنه يَنشأ إما من التقليل التدريجي للتبذير (عن طريق الادخار) وإما من زيادة الإنفاق من جانب الشح*"[2].

لا يمكن إذاً أن تحدَّد الأفعال الأخلاقية انطلاقاً من قاعدة الوسط الذهبي، بل يجب أن تكون الأفعال الأخلاقية- إن كانت جديرة بهذا الاسم- أن تكون صادرة بالاتفاق مع القانون العام للأخلاق.

كما رفض كانط اعتبار السعادة مبدأً محدِّداً للفعل الأخلاقي؛ إذ يقول: " *القضية التي مفادها أن السعي إلى السعادة هو الأساس الذي ينتج عنه الخلق الفاضل هي قضية كاذبة مطلَقاً. لكنّ القضية الثانية التي مؤدّاها أن الخلُق الفاضل ينتُج عنه بالضرورة السعادة ليست قضية كاذبة كذباً مطلَقاً، بل فقط بقدر ما تكون صورة العلَّة (متحقِّقة) في عالم الحسّ*".

وفي نص آخر يقول: " *إن مبدأ السعادة بوسعه أن يكون قاعدة، ولكنه لا يزوّدنا أبداً بمثل تلك القوانين التي تكون للإرادة الخيّرة، حتى عندما يجعل المرء مبدأ السعادة العامة موضوعاً له؛ لأنه لما كانت معرفتها تتأسّس على معطيات التجربة الصريحة؛ فإن مبدأ السعادة بوسعه أن يقدِّم لنا قواعد تعميمية*"[3].

إن رفض كانط تأسيس الفعل الأخلاقي على السعادة يأتي من كوْن السعادة

---

(1) Ibid, P.523.

(2) Kant, I.,Metaphysical Moral, trans. by Mary J. Gregorg, Cambridge University Press, USA, 1996 P.203.

(3) Kant, I., Kritik der Praktischen Vernunft, Band VII, Werkausgabe, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1974, P. 243.

مسألة ذاتية بحتة لا تصلُح أن تكون قانوناً عامًّا للأخلاق التي يجب أن تتأسس على مبادئ عقلية أولية.

وإذا كان هدف كانط من نقده عموماً تأسيس العلم على المعرفة الكلية؛ فإننا نجد أن البعض- متجاوزاً أرسطو وكانط- وجّه انتقاداً حادًّا للمعرفة الكلية التي تتأسس على المقولات (أرسطو) والمفاهيم العقلية (كانط)؛ فأعلن أنه "*لم يوقف شيء تقدم المعرفة العلمية سوى عقيدة العام الباطلة التي سادت منذ أرسطو حتى بيكون نفسه، والتي لا تزال من وجهة نظر كثير من العقول عقيدة أساسية في المعرفة*"[(1)].

وعلى أية حال فقد استفاد كانط من أرسطو كثيراً، خاصة حين أفسح مكاناً للإدراك الحسيّ في المعرفة العقلية، وحين أسّس المعرفة على المبادئ العقلية الأولية. ورفض- مثل أرسطو- أن يكون بوسع المعرفة الحسية بذاتها أن تقدّم لنا معرفة تتأسس على أسس عقلية راسخة.

ومهما يكن من أمر فقد سادت فلسفة أرسطو طيلة العصور الوسطى وحتى بداية القرن السادس عشر، وأطلق على أرسطو المعلم الأول. وبلغ من سلطانه أن أُوّلت الكتب المقدسة لتتفق مع آرائه بوصفه المرجع الثقة. وانصبّ جُلّ اهتمام المهتمين بالفلسفة- وكانوا في الغالب من رجال الدين- على الاهتمام بعلاقة الله بالإنسان والعالم. وأصبح الله هو الفاعل الوحيد "*فلا شيء يوجد ولا شيء يتطور ولا شيء يفعل؛ بل يتلقى الوجود والتطور والفاعلِّية من الوجود اللامتناهي... الله*"[(2)].

وقد ظلّ الوضع على هذا الحال حتى بداية عصر النهضة الذي حاول الإعلاء من قيمة العقل، ورفض اعتبار أن تكون الكتب المقدَّسة هي وحدها السبيل إلى المعرفة. كما وضع فرنسيس بيكون أُسُس المنهج التجريبي. ثم جاء ديكارت فصاغ أُسُس العقل الغربي الحديث ليبدأ عصر جديد للاتجاه العقلي. فكيف تسنّى له ذلك؟

---

(1) باشلار، جاستون: تكوين العقل العلمي، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1986م، ص 47.

(2) جيلسون، أتين: روح الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ت إمام عبد الفتاح، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1982م، ص 103.

3- نقد مثاليّة ديكارت وبركلي:

ديكارت هو أبو الفلسفة الحديثة؛ إذ تعود إليه كل ضروب الفلسفة الحديثة مثلما تعود أفرع الشجرة إلى جذعها؛ ويرجع ذلك إلى أنه استطاع أن يخلص الفلسفة مما ران عليها من العصور الوسطى. وقد سلك طريقاً في تفلسفه لم يكن معهوداً قبله فبدأ رحلة البحث عن اليقين بالشك.

والواقع أن ما دفع ديكارت إلى هذا هو الحيرة التي اكتنفته من جرّاء تفقّده لحال الفلسفة في عصره؛ إذ اكتشف أنه "*ليس فيها أمر لا يُجادَل فيه، أي ليس مشكوكاً فيه؛ ومن ثم [قال] إنني لم أكُن قط من الغرور بحيث آمل أن أنال فيها من التوفيق خيراً من الآخرين*"(1).

أما العلوم الأخرى التي تُعَدّ الميتافيزيقا بمثابة جذورها، وهي الطبيعة والطب والأخلاق، فلما كانت تأخذ أصولها من الفلسفة، فيما يقول ديكارت: "*كان حكمي فيها أنها لا يُستطاع إقامة بناء قويّ على قواعد ليست على شيء من المتانة*"(2). فهل يجد ديكارت بغيته للحصول على معرفة يقينية في الدين؟ أوليس الدين هو (عين اليقين) وعليه يقوم صلاح الدنيا والآخرة، وهو الجد ليس بالهزل لمن يؤمنون به؟ فلِمَ لا يكون هو الضالّة المنشودة؟

يقول ديكارت: "*إن الحقائق الموحى بها والتي تهدي إلى الجنة هي فوق فهمنا، ولم يكن لي أن أجرؤ على أن أسلمها لضعف استدلالي*"(3).

بتعبير آخر إن موضوعات الدين موضوعات للإيمان، وليست موضوعات للتعقل؛ ومن ثم لم يكن بوسع ديكارت أن يؤسس بناءه على ما يتجاوز حدود إمكانه المعرفي.

وبناءً على ذلك بدأ ديكارت يلتمس اليقين انطلاقاً من ذاته. وكانت الخطوة الأولى هي إثارة الشك في كل ما حوله، فقوّض كل ما أَلِفنا استخدامه واحداً تلو

---

(1) ديكارت، رينيه: المقال في المنهج، ترجمة محمود الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م، ص 172، 173.

(2) نفسه: ص 173 .

(3) نفسه: ص 172.

الآخر، دون أن يثق بأي منها. يقول: "*لا شيء مما كنت أحسبه من قبل حقًّا إلا وأستطيع أن أشكّ فيه بوجه ما، وليس ذلك عن طيش ورعونة، وإنما يقوم على أدلة قوية جدًّا، وعلى طول روية وإمعان نظر* "[1]، ولكن هناك من ذهب إلى أن الشك الديكارتي شك مصطنع وليس شكًّا حقيقيًّا.

يقول جاكو مارتن واصفاً الطريقة التي كان يتفلسف بها ديكارت: "*لكي يتفلسف تقدّم كما لو كان مشغولاً بتضرّع عقليّ لاحظه بينما يغلق عينيه ويصمّ أذنيه ويعطّل كل حواسه. بل إنه يُقصي كل طيف للأشياء الجسمية من تفكيره. إنه يغلق كل النوافذ ويعكف على نفسه ويستخدم عقله فحسب؛ ليحصل على الحق بنفس الطريقة التي يبحث بها المتضرع عن الله في نفسه من خلال الحب والهبات الممنوحة من الفضل الإلهي. وبدلاً من اتّباع الحركة الطبيعية للمعرفة، والبدء من الحواس التي تُعدّ وحدها الوسيط الذي يتعامل مع الوجود لكي يتقدم إلى العقل، وبدلاً من الوصول للعقل كما في طبيعته الحقة، أعني ملكة جوهرية ليست مرتبطة بالأنا ومستقرة أساساً في الموضوع.... اتّبع ديكارت إجراءً مصطَنعاً عنيفاً لشكّ إراديّ. وتمهيداً لكشف الكوجيتو ادّعى ديكارت في تحليق للعقل الخالص من أجل إنشاء خطة للعقل دون المرور ببوابة الحواس أن الطريق موجود فينا بالطبيعة*".

وعلى أية حال ظلّ ديكارت شاكًّا- أو بتعبير أدقّ يدّعي الشك- في كل شيء. ولم يكن وجوده الجسديّ بمنأى عن شكه، حتى وصل إلى ذاته فرأى أن الشيء الذي لم يرْقَ إليه الشكّ هو تفكيره العقلي، يقول ديكارت: "*أنا أفكر إذاً أنا موجود كانت من الثبات واليقين بحيث لا يستطيع اللاأدريُّون زعزعتها بكل ما في فروضهم من شطط بالغ، (ومن ثم).. أستطيع مطمئناً أن أخذها مبدأً أول للفلسفة التي أتحراها*"[2].

وإذا كان ديكارت- بإعلان هذا المبدأ- قد أكّد على أن "*الفكر يجب أن يبدأ من نفسه*"[3] ووضع أساساً ثابتاً لمجمل التفكير الغربي؛ فإن هذا المبدأ قد خضع

---

(1) ديكارت، رينيه: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1974م، ص 78.

(2) يقول ديكارت أيضاً: "أنا أفكر؛ إذن أنا موجود صحيحة؛ وبالتالي فإنها أهم وأوثق معرفة تُعْرَض لمن يدير أفكاره بترتيب". انظر: ديكارت، رينيه: مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1962م، ص 56.

(3) ديكارت، رينيه: المقال في المنهج، المرجع السابق، ص214.

لقراءات عدة، وتعرض لنقد جذري؛ فهذا المبدأ في الحقيقة يتعلّق بأمور أربعة: الأنا التي تفكر، والتفكير، والوجود، والواقع. فحين تفكر الأنا تستنتج من واقعة التفكير أنها موجودة لا وجوداً خالصاً، وإنما وجود واقعي. فبأي حق إذاً يتسنّى لنا الانتقال من التفكير الذي هو فعل عقليّ خالص إلى إثبات الوجود الواقعي- أو عبر القراءة الإبستمولوجية للمبدأ- إلى معرفة أنني موجود؟

يقول كانط: "*ليس لديّ معرفة عن كيف أكون، بل لديّ معرفة عن كيف أظهر لنفسي فحسب*"(1). فشتّان إذاً بين وعي الذات بنفسها ومعرفة الذات لنفسها؛ فأنا التي ليس بوسع المرء أن يقول عنها إنها مفهوم، بل مجرَّد وعي يصاحب المفاهيم. ومن خلال هذه الأنا أو الهُوَ أو الشيء الذي يُفكّر لا يُتصوَّر أكثر من حامل (موضوع) للأفكار، أي لا نعرفه إلا من خلال الأفكار التي هي محمولاته. ولا يمكن أن يكون لدينا عنه أقلّ مفهوم إذا ما عرف على حدة.

ومن ثم فنحن ندور حوله في دائرة مغلقة. وينبغي أن نستخدم تصوُّراتنا في كل وقت لكي نحكم على أي شيء، وتصدر عن ذلك متاعب لا تنفصل؛ لأن الوعي في ذاته ليس تصوُّراً يميز موضوعاً خاصًّا(2).

فإذا ما قال البعض إن (أنا أفكر) حدس وليس حكماً؛ فالواقع أن وعيي لنفسي في التصوُّر (أنا) ليس حدساً على الإطلاق، بل مجرَّد تصوُّر عقلي لتلقائية الذات المفكرة. ولهذا فإن هذه الأنا ليس لها أي محمول للحدس. إن التصوُّر (أنا موجود) "*الذي يعبر عنه الوعي، والذي يمكن أن يكون مصاحباً لكل تفكير ينتج عنه مباشرة وجود ذات، ولكنه لم يصبح بعد معرفة بالذات*"(3). إذ يجب أن تدرك الأنا ابتداءً على أنها "*موضوع وحدس وحس داخلي. فأنا بوصفي تعقلاً وذاتاً مفكرة أعرف نفسي بوصفي موضوعاً مفكراً بشرط أن أكون معطًى في الحدس. ولكن لست معطًى كالظواهر الأخرى بحيث أكون أمام الذهن ولكن مثلما أتبدّى*"(4). إنني أعرف نفسي إذاً بوصفي ظاهرة، لكن ليس مثل الظواهر، بل كما أظهر لنفسي.

كما يجب أن أعي وجودي بوصفي تعيُّناً في الزمان. وتعيُّن الوجود في الزمان

Kant, I., Kritik der Reinen, Op.Cit, P.141. (1)

Ibid, P. 303. (2)

Ibid, P.221. (3)

Ibid, P.139. (4)

ليس ممكناً إلا من خلال وجود الأشياء الواقعية التي أدركها بمعزل عني. بيْد أن هذا الوعي بوجودي بوصفه تعيُّناً لا يتيح لي على الإطلاق معرفة نفسي بوصفها نفساً منعزلة عن تيار الوعي، أعني بما هي نفس.

وإذا كان ديكارت يقول: " *إن النفس جوهر متميِّز كل التميُّز عن البدَن... وفكرتنا عن نفسنا أو عن فكرنا سابقة على فكرتنا عن الجسم... وأكثر يقيناً* "[1]؛ فالواقع أنه ليس بوسعه أن يحدِّد حدساً حسيًّا للنفس؛ وبذلك تفقد المعرفة بالنفس- من وجهة نظر كانط- شرطها. لكنّ هذا لا يعني إنكار وجود النفس، بل إن كانط ينظر إليها بوصفها شيئاً في ذاته لها وجود على مستوى آخر؛ حيث إنها ليست إلا "*مجرد علاقة بموضوع*"[2].

ومن ثم فإن القاعدة العامة التي يُقرّها ديكارت للمعرفة حين يقول: "*يلوح لي أنني أستطيع منذ الآن أن أقرر كقاعدة عامة أن الأشياء التي أتصوَّرها تصوُّراً واضحاً جدًّا ومتميزاً جدًّا هي صحيحة كلها* "[3]؛ هذه القاعدة لا تستند إلى أساس معرفيّ صحيح من وجهة نظر كانط؛ لأن التفكير في موضوع ومعرفة موضوع ليسا شيئاً واحداً، أي إن " *المعارف بحاجة إلى أمرين: الأول المفهوم الذي يتم من خلاله التفكير في موضوع (المقولة)، والثاني الحدس الذي من خلاله تُعطَى المعرفة؛ لأنه ما لم تكن المفاهيم المعطاة متطابقة مع الحدس فإن المفهوم سيكون فكرة الصورة، ولكن بدون أي موضوع. ومن خلاله لا تكون معرفة أي شيء ممكنة* "[4].

فليس صحيحاً إذاً أن الإدراك العقلي والوجود الواقعي والحسي متساويان على نحو ما يقول ديكارت : " *أنا أدرك بمحض ما في الذهن من قوة الحكم ما كنت أحسب أنني أراه بعيني* "[5].

والواقع أن المثالية الديكارتية قد أسرفت في الإيمان بقدرة الفكر وحده على المعرفة وتقليص دور الحواس. وفي هذا الصدد يقول ديكارت: "... *قد تبيَّن لي الآن*

---

(1) ديكارت، رينيه : مبادئ الفلسفة، المرجع السابق، ص ص 56، 57.

(2) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P.465.

(3) ديكارت، رينيه : التأملات، المرجع السابق، ص 132.

(4) Kant, I., Kritik der Reinen Op.Cit, P.133.

(5) ديكارت، رينيه : التأملات، المرجع السابق، ص 108.

أن الأجسام ذاتها لا تعرف الحقيقة بالحواس أو بالقوة الواهمة (المخيلة) بل بالذهن وحده، وأنها لا تعرف لكونها تُرى وتُلمس بل لكونها تُفهم أو تدرَك بالفكر "(1)؛ ومن ثم كان منطقيًّا أن يُلغي بعض الديكارتيين وجود الأشياء الخارجية، ويجعلوه رهناً للفكر وحده، انطلاقاً من تقليص دور الحواس.

وقد رفض كانط هذا المنحَى تماماً؛ لأنه يحيل الأشياء إلى أضغاث أحلام؛ إذ يقول: " *إن المثالية التي أفهمها على أنها مثالية مادية هي النظرية التي توضح أن وجود الموضوعات في المكان خارجيًّا إما أنه موضع شكّ؛ ومن ثم لا يمكن البرهنة عليه، وإما أنه كاذب ومحال. المثالية الأولى هي مثالية ديكارت.... والثانية هي مثالية باركلي الدوجماطيقية التي تعلن أن المكان وكل الأشياء التي يكون المكان شرطاً لها لا ينفصل عنها هي أمر مستحيل في ذاته؛ ومن ثم فإن الأشياء في المكان تصبح مجرَّد خيالات* "(2).

والحقيقة أن تصوُّر وجود الأشياء على هذا النحو من شأنه أن يُحِيل المكان - الذي يعتبره كانط التصوُّر الأوّلي الضروري لكل الحدوس الخارجية أي للظواهر الحسية الخارجية - إلى وهم هو الآخر.

ولذلك يحذرنا كانط من الخلط بين مثاليته ومثالية ديكارت أو باركلي؛ إذ يقول: " *إنني وإن سميت نظريتي المثالية المتعالية فلا يمكن أن أسمح لأحد أن يخلط بينها وبين المثالية التجريبية لديكارت؛ لأن مثاليتي إشكالية بلا حلّ. فوفقاً لديكارت كل امرئ حر في أن ينفي الوجود الحسي للأشياء؛ لأن الوجود الحسي لا يمكن أن يكون مساوياً لها بشكل كافٍ أبداً، أو أن يخلط بينها وبين المثالية الخيالية أو الصوفية لباركلي... لأن مثاليتي لا تمّس وجود الأشياء* "(3).

والواقع أن قراءة كانط لباركلي قد تعرضت للنقد؛ إذ ذهب فيندلاي إلى أن فهم كانط فلسفة باركلي يجانب الصواب حين قال: "*من الواضح أن معرفة كانط بالتجريبية الإنجليزية كانت في نقاط عديدة منها غير مباشرة وغير دقيقة. وهذا هو الحال في معرفته بباركلي* "(4).

---

(1) نفسه : ص 110.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen , Op. Cit, P. 219.

(3) Kant, I., Prolegomena,Op.Cit, P.416.

(4) Findlay, J. N., Kant and The Transcendental Object, Clarendon Press, Oxford, 1981, P.30.

وإذا ما توجهنا إلى باركلي نفسه لنحسم هذا الخلاف؛ فسنجد أنه إن كان يقول: " *الوجود إدراك esse ist percipi*..."؛ فإنه هنا يقرّ صراحة أن وجود الشيء يتطلّب أن يكون موضوعاً للإدراك الحسي percipi وليس بوسع التفكير الإنساني أن يؤسس وجود الشيء. وهذا ما يؤكده باركلي حين يقول: " *إن المنازل والجبال والأنهار، وباختصار الكلام كل الموضوعات الحسية لها وجود Existence طبيعي أو واقعي متميز عن وجودها المدرك بالفهم*"(1).

لكن باركلي يذهب إلى أن العقل الإلهي هو وحده الذي يقوم فيه الوجود الحقيقي للأشياء؛ إذ يقول: " *إننا نجهل ليس فقط الطبيعة الحقيقية للأشياء، بل إننا لا نعلم إذا كانت الأشياء موجودة أم لا؛ فنحن ندرك حقّا ما يبدو لنا من الأشياء أو صورها. لكنّ هذا لا يدلّ على أن هذه الأشياء موجودة حقّا وجوداً واقعيًا* "(2).

ثم يستدرك قائلاً: "*من الواضح أن لهذه الأشياء وجوداً خارج عقلي مادمت أجدها في التجربة الحسية مستقلة عني تماماً؛ فلابد أن يكون هناك عقل آخر تكون موجودة فيه في الفترات التي أنقطع خلالها عن إدراكها... وما دام هذا الأمر ينطبق على جميع العقول المتناهية الأخرى؛ فلا بد من وجود عقل آخر، أزلي حاضر حضوراً دائماً، ومحيط بكل شيء. وهذا العقل هو الذي يعرف ويدرك جميع الأشياء* "(3).

وبناءً على هذا فإن كانط حين قال: " *لن يكون بوسع المرء أن يؤاخذ باركلي الطيب عندما أحال الأجسام إلى مجرّد ظاهر* "(4) لم يجانب الصواب.

وعلى أية حال؛ إذا أرادت المثالية الديكارتية الوصول إلى المعرفة اليقينية؛ فلا مفرّ أمامها من الاعتراف بوجود منفصل للأشياء الخارجية عن الذات العارفة؛ حيث تشكل الأشياء الخارجية نقطة انطلاق الذات للمعرفة الحقيقية، ولا تصلح الذات أبداً كنقطة انطلاق للنسق الاستنباطي؛ لأنها محدودة ولا تعرف إلا من خلال

---

(1) Berkely, Philosophical Writing, selected and edited by T. E. Jessop Belson, London, 1952, P.5.

(2) بَركلي: المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، ترجمة يحيى هويدي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1976م، ص 136.

(3) نفسه : ص 139.

(4) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.82.

معاينتها لحدس. وقد أدرك ديكات قصور الذات كمبدأ أول للمعرفة، ولكنه بدلاً من إقرار ما يترتب على ذلك لجأ إلى الله كمخرج من هذا، واعتبره الضامن الوحيد للمعرفة اليقينية.

وإذا كان ديكارت قد انطلق من الفكر لإثبات وجود الذات فقد انطلق من الفكر أيضاً لإثبات وجود الله، واعتبره وجوداً ضروريًّا مطلَقاً حين قال: " *إذا عاود الفكر واستعرض الأفكار المختلفة القائمة فيه، فاكتشف منها فكرة موجود محيط العلم والقدرة كامل غاية الكمال تيسّر له أن يحكم بما يراه في هذه الفكرة من أن الله- وهو ذلك الموجود الكامل على الإطلاق- كائن أو موجود.... هذه الفكرة لا تتضمن الوجود الممكن فحسب... بل الوجود الضروري* "(1)؛ فالواقع أن كانط أبدَى اهتماماً مبكراً بدليل ديكارت هذا؛ فنراه في (توضيح جديد للمبادئ الميتافيزيقية للمعرفة) يقول معلقاً على هذا الدليل: " *إننا نعرف أن ديكارت قدّم حجة على وجود الله مستنتجة من المفهوم الداخلي لله نفسه. لكن ملحق هذه الفقرة المتقدمة يُظهر كيف أنه كان مضلّلاً في هذا الأمر؛ فدون كل الموجودات الأخرى يكون وجود الله فحسب هو الذي يتضمَّن الوجود أوليًّا، أو إذا فضلت يكون الوجود فيه متحداً ذاتيًّا مع الإمكانية. وبقدر ما ننكر وجود الله يتلاشى كل مفهوم للإمكانية* "(2).

لكن موقف كانط من الدليل الأنطولوجي كان متبايناً؛ فنراه في (الدليل الوحيد الممكن على وجود الله) يقول: " *إن كل الأدلة على وجود الله يمكن أن تستمد إما من مفاهيم الفهم للإمكانية المجرَّدة وإما من مفاهيم التجربة من حيث هي موجودة؛ في الحالة الأولى: ينتقل الدليل من الممكن بوصفه أساساً إلى الوجود بوصفه نتيجة، أو من الممكن بوصفه نتيجة إلى الوجود الإلهي بوصفه أساساً* "(3).

لكن كانط يذهب إلى أن الوجود ليس محمولاً لأي شيء، ولما كان الوجود كذلك؛ فـ" *لا يمكن استنباطه من أمر تقتضيه الماهية، وحتى في حالة الماهية الإلهية؛*

---

(1) ديكارت، رينيه : مبادئ الفلسفة، المرجع السابق، ص 61.

(2) Kant,I., New Elucidation of The First Principles of Metaphysical cognition, Tra. By David Walford & Others, Cambridge University Press, USA, 1992, P.17.

(3) Kant,I., Der Einzig Mögliche Beweis Grund zu Einer Demomstration Des Daseins Gottes, Band IV, Sämtliche werke in Achten Bänden, MCMXXII im Inselverlag, Leipzig, P.223.

فإن المحمولات الوحيدة القابلة للاستنتاج هي الإمكانية والوجود المنطقي لا الوجود الواقعي"[1]. وبما يعني أنه يرفض أن يكون هذا الدليل دليلاً على وجود الله.

ونجده في (محاضرات في المذهب الفلسفي للدين) يقول: "*الدليل الأنطولوجي... يعطيني لاهوت أنطولوجي أستطيع من خلاله أن أفكّر في الكمال الأعلى بوصفه محدداً في كل محمولاته. ولكن أحكام عقلنا التي تقدم عن الأشياء إما أنها موجبة وإما سالبة، هذا يعني عندما أحمل شيئاً ما على شيء ما فإن المحمول الذي أضيفه على الشيء يعبّر إما عن أن شيئاً ما يوجد (أو يكون مجاباً) في الشيء، أو أن شيئاً ما لا يكون فيه، والمحمول الذي يعبّر عن وجود شيء يحتوي واقعيته. ولكن المحمول الذي لا يعبّر عن وجود يتضمّن نفيه، وكل نفي يسلّم أوليًا بواقع ما. وفضلا عن ذلك ليس بوسعي أن أعرف أي نفي ما لم أعرف الواقع القابل له؛ إذ كيف يكون بوسعي أن أدرك النقص المجرَّد دون أن أعرف ما هو النقص. كل شيء في العالم يملك واقعيته ونفيه فيه... لكننا نجد بعض أنواع النفي في الأشياء لا يتطابق واقعها مع شيء مما نقابله في العالم [لذلك]... يجب أن نفكر في نهاية قصوى للواقع نتقدم منها ووفقاً لها نستطيع أن نقيس الأشياء*"[2]، أي أن الله يُعْرف من خلال العالم بوصفه الكمال المطلَق المقابل لنقص العالم.

وإذا كان ديكارت يقول: "*إنني عرفت بعض الكلمات التي ليس لي شيء [فيها] فإنني لست الكائن الوحيد الذي في الوجود... بل يجب بالضرورة أن يكون هناك كائن آخر أكثر كمالاً*"[3]؛ فإن كانط يبدأ بنقد هذا التصوُّر للكائن الضروري فيقول: "إن مفهوم كائن ضروري ضرورة مطلَقة مفهوم عقلي خالص، أي فكرة مجرَّدة. وواقعيته الموضوعية أبعد من أن تبرهن عليها حاجة العقل إليه"[4]؛ لأن البرهنة على وجود مثل هذا الكائن من وجهة نظر كانط "تفتقد شروط المعرفة، أي ضرورة وجود مفهوم- وهو موجود بالفعل- وحدس حسي، وهو ما لا يتوفر. وكان على الذين بذلوا جهدهم للتدليل على وجود مثل هذا الكائن أن يفكروا ابتداءً

---

(1) كولينز، جيمس: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1998م، ص240.

(2) Kant, I., Lectures on The Philosophical Doctrine of Relegion, trans. by Allen W. Wood, contained In Religion and Rational Theology, Cambridge University Press, London, 1996, P.350.

(3) ديكارت، رينيه : المقال ...، المرجع السابق، ص 221.

(4) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.458

في مدى إمكانية معرفة ذات هذا الكائن من عدمه، ولكنهم لم يفعلوا. و"*إذا كان من الصحيح أن بوسعنا أن نعطي توضيحاً اسميًا لهذا المفهوم كليًا، أعني أنه شيء ما لا يكون وجوده غير ممكن*"(1)؛ فإن هذا التعريف ليس بوسعه أن يحقق وجوداً فعليًا لمثل هذا الكائن؛ لأننا مازلنا نتحرك في عالم المفاهيم. وشتّان بين الوجود على مستوى المفاهيم والوجود الواقعي.

وأمام إحساسهم بعجز هذه الأدلة عن البرهنة على وجود الله، وهذا ما أحسه ديكارت نفسه في رده على جاسندي الذي ذهب إلى القول: "*بأننا لا نستطيع أن نفهم اللامتناهي؛ وبالتالي لا نملك عنه سوى فكرة لفظية؛ [فرد عليه ديكارت قائلاً]: إن الإله اللامتناهي لا يُفهم حقًا في وجوده الخاص*"(2)؛ أمام هذا الإحساس بالعجز لجأوا إلى ضرب الأمثلة- خاصة من الهندسة- ونقلوا الضرورة المطلَقة لبعض القضايا الهندسية- كالقول بأن للمثلث ثلاث زوايا- إلى هذا الكائن الذي يندّ بطبيعته عن معرفتنا.

بيْد أن "*كل هذه الأمثلة المزعومة مأخوذة بلا استثناء من أحكام، ولكنها ليست عن أشياء ولا عن وجودها. والضرورة اللامشروطة للأحكام ليست ضرورة مطلَقة للأشياء*"(3)؛ ومن ثم فإن الزوايا الثلاث ليست موجودة وجوداً مطلَقاً، بل إن وجودها مشروط بوجود مثلث، فإذا لم يوجد المثلث لم يكن ثمة ضرورة لوجودها.

وعلى ذلك كان أحرى بهم أن يثبتوا وجود مثل هذا الكائن قبل إثبات ضرورته المطلَقة؛ لأنه ليس ثمة تناقض في رفع الموضوع والمحمول في قضية الكائن الضروري المطلَق.

المعضلة إذاً لا تزال قائمة رغم كل المحاولات المستميتة للدفاع عن أسمى قيم الإنسان. لكن النوايا الحسنة وحدها لا تحقق العلم اليقيني؛ فـ "*الحكم الله كلي القدرة حكم ضروري، ولا يمكن للقدرة أن تُرفع إذا وجدت الألوهية - أي ما إن يوجد الكائن اللامتناهي- إلا وتكون هذه القدرة متحدة ذاتيًا مع مفهومه*"(4).

---

(1) Ibid, P.459.

(2) كولينز، جيمس: الله في الفلسفة الحديثة،المرجع السابق، ص 99.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen , Op. Cit, P.460.

(4) Ibid, PP.460, 461.

لكن إذا قلت ليس ثمة إله؛ فلن يكون ثمة ضرورة لوجود القدرة، ولا لأي صفة أخرى. فإن زعم المنافحون عن الله أن ثمة موضوعاً ضروريًّا ضرورة مطلَقة "*يكون فيه لا وجود أو رفع الموضوع متناقضاً في ذاته، وأن هذا هو مفهوم الكائن الأكثر واقعية*"[1]؛ فوا أسفاه إن ما غُفل عنه هو أن الوجود متضمن في الواقعية؛ ومن ثم نعود إلى حيث ابتدأنا. فإن أردتم أن تفكروا في مفهوم هذا الكائن من حيث إمكانه وحسب؛ فإما أن تكون قضيتكم قضية تحليلية؛ وبالتالي لا تضيف جديداً، اي يصبح المفهوم بالتالي مجرَّد مفهوم وحسب؛ وإما أن تكون القضية تأليفية، وفي هذه الحالة إما أن يكون تفكيركم في الشيء هو الشيء نفسه، وإما أنكم تفترضون الوجود منتمياً إلى الإمكان؛ وبالتالي تحاولون استدلال الوجود من الإمكان الداخلي. وهنا يبرز الوجود وكأنه محمول؛ فهل يكون الوجود محمولاً حقيقيًّا؟

بطبيعة الحال لا يمكن أن يكون الوجود محمولاً حقيقيًّا، والدليل أنني حين أقول (الشيء يوجد) لا أضيف جديداً للموضوع.

الخلاصة أنه "*في هذا الدليل الأنطولوجي (الديكارتي) الشهير الذي برهن على وجود الكائن الأسمى من المفاهيم يضيع كل جهد وكل عمل، ولن يصبح الإنسان أكثر غنًى عن طريق الأفكار المجرَّدة، مثلما بمقدور تاجر أن يصبح أكثر غنًى لو أراد أن يضيف بعض الأصفار إلى رصيده ليحسن حالته*"[2].

غير أن كانط عاد في نهاية (نقد الدليل اللاهوتي) ليعلن أن "*الدليل الأنطولوجي الذي يُستمَدّ من مفاهيم العقل الخالصة صراحة هو الدليل الوحيد الممكن، إن كان ثمة دليل ممكن على قضية تعلو تماماً فوق كل استعمال واستخدام تجريبي للفهم*"[3].

ألا يعكس هذا تردداً في موقف كانط حيال الدليل الأنطولوجي؟ ألا يتضمَّن النقد إجحافاً بقدر ديكارت؟

الواقع أن نقد كانط الدليل الأنطولوجي المزعوم لا ينصف موقف ديكارت من الناحية التاريخية، خاصة وأن "*ديكارت كان على وعي جيد بالتفرقة بين الوجود*

---

(1) Ibid, Loc. Cit.

(2) Ibid, P.485.

(3) Ibid, P.485.

التصوّري والوجود الواقعي"[1].

لكن إذا كان ديكارت يقول: "*إن تعيُّن المعرفة كلها وحقيقتها لا يتوقفان إلا على معرفة الإله الحقيقي؛ بحيث أنني قبل أن أعرفه لا أستطيع أن أعرف شيئاً آخر معرفة كاملة. ويتوقف تعيُّن الأشياء الأخرى جميعاً على هذا إلى درجة أننا بدون هذه المعرفة يستحيل علينا تماماً أن نعرف شيئاً آخر معرفة كاملة*"[2]؛ فإن اليقين الديكارتي غدا مزعزعاً طالما أنه بشكل أو بآخر لم يستطع أن يقدم معرفة يقينية عن الله الذي اعتبره الأساس الحقيقي للمعرفة. وتأسيس العلوم على أمر ليس بوسع العقل أن يبت فيه من شأنه القضاء على اليقين.

هذه هي خلاصة النقد الكانطي لفلسفة ديكارت؛ ومن ثم يأتي البحث عن مخرج لطرح رؤية يكون بوسعها إعادة صياغة العلاقة بين الله والعالم، أو بين العقل الإلهي والعقل الإنساني من ناحية، وإرساء أساس للعلوم من ناحية أخرى. وكان هذا الدور من نصيب الفلسفة الليبنتزية والفولفية[3].

4- نقد دوجماطيقية ليبنتز وفولف:

إذا كان ديكارت فيما يقول إميل بريبه: "*قد قلب نظام الفلسفة بتأسيسه يقين الطبيعيات على معرفة الله والذات عن طريق التأمل؛ فإن ليبنتز يعود من وراء ديكارت إلى النظام التقليدي*"[4]؛ فماذا تُرى فعل ليبنتز ليحاول مرة أخرى العودة إلى الطريق التقليدي؟

لقد كان على ليبنتز ابتداءً أن يرفض نقطة البداية التي بدأ منها ديكارت، ألا وهي الشك في الحواس؛ لأن ديكارت أسرف في شكّه، ثم سرعان ما تخلّى عنه وكأن شيئاً لم يكن. في حين أن الشكّ متى طُرح لا يكون بوسع المرء التخلص منه بسهولة.

---

(1) كولينز، جيمس : الله في الفلسفة، المرجع السابق، ص 100.

(2) نفسه: ص 102.

(3) سيحاول الباحث هنا عرض فلسفتي ليبنتز وفولف معاً لما بينهما من ارتباط وثيق؛ إذ أن ثمة إجماعاً بين الفلاسفة الألمان على أنهما متقاربان. يقول هيجل: "إن محتوى فلسفة فولف في مجمله العام فلسفة ليبنتزية، وهي تزيد على فلسفة ليبنتز في أنها متّسقة". انظر: Hegel, G. F. W.Vorlesung über die Geschichte,Op.Cit,P.259.، وكانط في أماكن عدّة يسمّيهما معاً.

(4) بريبه، إميل : تاريخ الفلسفة الحديثة، جـ 4 ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة، بيروت، ط 1 ، 1983م، ص281.

يقـول ليبنتـز في رسـالته إلى جـان بيرنـولي في 23 أغـسطس1696م " *لكـن ذلـك (ديكارت) أخطأ بطريقة مزدوجة؛ فقد شكّ أكثر ممـا يجـب، وتوقّـف عـن الـشكّ بسهولة جدًا* "(1). فشكّ ديكارت إذاً- من وجهة نظر ليبنتز- لم يكن شكًّا حقيقيًّا.

ومن هذا المنطلق أيضاً رفض ليبنتز شكّ ديكـارت في الحـواس، وأرجـع الخطـأ الذي يحدث في الإدراك الحسي إلى حسّنا الداخلي، ذلـك الحـس الـذي اسـتنتج منـه ديكارت اليقين؛ إذ يقول: " *إن الحواس الخارجية لا تخدعنا. إن حسنا الـداخلي هـو الذي يجعلنا نتسرع فنخطئ. ويظهر هذا أيضاً في الحيوانات على نحو ما ينبح الكلب علـى صورته المنعكسـة في المرآة؛ لأن الحيوانات لديها تتابع **Consecution** للإدراك يشبه التعقـل. والآن عندما يستخدم الفهم ويلزم عـن ذلـك قـرار كـاذب للحـس الداخلي فإنه يكون مخدوعاً فـي الحكم* "(2).

كيف إذاً يكون بوسعنا الحصول على المعرفة اليقينية وعـدم الانخـداع الـداخلي من وجهة نظر ليبنتز؟ أيكون ذلك عن طريق الحدس العقـلي والمعرفـة البديهيـة؟ أم يكون بواسطة المنطق الذي هو آلة العلوم للتمييز بين الصواب والخطأ؟

يبدو أن هذا الطـريق الأخير هو الـذي ارتضاه ليبنتز؛ حيث يقول في الثيودسـة: " *إن العقل الـصحيح مـرتبط مـع الحقـائق، والعقـل الفاسـد مختلط بالتخمينـات والعواطف. ولكي نميز بين الاثنين فإن المرء يحتاج أن يسير وفق نظام جيد؛ بحيث لا يعترف بفكرة دون أن يبرهن عليها، ولا يعترف ببرهان ما لم يكن في صيغة ملائمة وفقاً للقواعد العامة للمنطق* "(3).

لكن يبدو أن ليبنتز ليس معنيًّا بوصف الطرق العقلية التي يتوصل بها العقـل إلى الحقيقة على نحو ما كان الحال عند ديكارت بقدر ما هـو معنـي بتحديـد العلاقـات الضرورية التي يتمكن العقل من خلالها من الانتقـال مـن قـضية منطقيـة إلى قـضية

---

(1) في هذا الصدد أيضاً يقول ريتشارد شاخت: "لما كان ليبنتز لا يعتقـد في معقوليـة دفـع مـسألة الشك المنهجي بعيداً بالقدر الذي يراه ديكارت، لذا توفرت له في مستهل أبحاثه الميتافيزيقيـة جملة ركائز للبدء منها أكثر مما توفرت لديكارت". انظر: شـاخت، ريتـشارد: رواد الفلـسفة الحديثة، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993م، ص 62.

(2) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1959, P.29.

(3) Leibniz, G.W., Theodicy Essays on the Goodness of God , The Freedom of Man and the Origion of Evil, trans. by E.M. Huggard, London, 1951, P.109.

منطقية أخرى وفق هذه العلاقات.

ولكي لا يتناقض مع نفسه وقف ليبنتز المعرفة على الإدراك؛ إذ يقول: "*المعرفة ليست إلا الإدراك وعلاقة الارتباط والاتفاق أو التقابل وعدم الاتفاق الذي يوجد بين فكرتين من أفكارنا. وهي كذلك دائماً سواءً أكنا نتخيل أننا نخمنها أم نعتقدها؛ فنحن مثلاً ندرك بهذه الطريقة أن الأبيض ليس أسود أو أن هناك ارتباطاً ضروريًّا بين زوايا المثلث ومساواتها بقائمتين*"(1).

ويتحدث ليبنتز عن نوع آخر من المعرفة الحدسية؛ إذ يقول: "*المعرفة تكون حدسية عندما يدرك الذهن اتفاق الفكرتين مباشرة بذاتها دون تدخُّل أي فكرة أخرى. في هذه الحالة لن يتعب الذهن لإثبات أو فحص الحقيقة، غير أن هذا النوع من المعرفة عنده ثانوي*"(2).

بيْد أن قصر المعرفة على الإدراك - على هذا النحو - من شأنه جعل المعرفة وقفاً على الأفكار والمفاهيم فحسب؛ فلكي يعرف وجود أي شيء "*ليس هناك حاجة لأي شيء اللهم إلا المنطق الخالص، لتحديد ما يوجد*"(3)؛ لأن ليبنتز اعتقد أن وجود الشيء يتحدَّد من خلال التصوُّرات فحسب.

وإذا كان التصوُّر عند ليبنتز يُعدّ بمثابة قدرة تتيح للمرء التعرف على كل ما يعرض له؛ فإن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد، بل إن العالم كله من وجهة نظر ليبنتز ليس سوى مونادات، والتي ما هي إلا تصوُّر يؤلف جملة العالم؛ ومن ثم يغدو التصوُّر كلّ ما هناك. يقول ليبنتز: "*المونادات هي الذرات الحقة (التي تتكون منها الطبيعة) وهي على الجملة عناصر الأشياء*"(4).

"*ويترتب على هذا أن المونادة - بما هي كذلك وفي لحظة بعينها - لا يمكن تمييزها*

---

(1) ليبنتز، ج. ف: أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ت أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1983م، ط1، ص131.

(2) انظر: ليبنتز، ج. : أبحاث جديدة، المرجع السابق، ص 140.

(3) رسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ت محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1977م، ص156.

(4) ليبنتز: المونادلوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ت عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1978م، ص125.

عن مونـادة أخرى إلا عن طـريق خصائصها وأفعالها الباطنة التي لا تخـرج عـن أن تكون هي إدراكاتها (أي تمثلات المركب أو ما يوجد خارجها في البسيط) ونزوعهـا أي اتجاهها للانتقال من إدراك إلى آخر"[1].

وهكذا يغدو الفعل هو الآخر إدراكاً أي تصوُّراً. وفي هـذا الـصدد يقـول برييـه أيضاً: " *إن ليبنتز يُحِلّ محلّ الكـون الـذي يـسميه الرجـل العـادي الكـون الـواقعي [تصوُّر] الكون كما يقـوم في الفهم؛ فالكون الواقعي ما هـو إلا ظـاهر بـلا جـوهر، والوجود الـواقعي هـو الـروح بتمثلاتـه*"[2]. وهـو يفعـل ذلـك مـن أجـل تحقيـق الضـرورة في تحصيل الحقيقة.

والواقع أن اعتبار التصوُّر أو الإدراك التصوُّري الحقيقة القـصوى مـن شـأنه أن يؤدي إلى تقويض عالم الأشياء والمعرفة اليقينية وفقاً لشروط كانط؛ وبالتـالي كـان لا بد أن يتعرض لنقد كانط الذي كتب يقول: " *إن القول إن كـل حـساسيتنا لـيست شيئاً آخر غير التصوُّر المبهم للأشياء، ويتضمَّن ما في الأشياء فقط عن طريـق ربـط الخصائص والتصوُّرات الجزئية التي لا يتميَّز بعضها عن بعض بوعي؛ إنما هو إفساد لمفاهيم الحساسية والظاهرة، ومن شأنه أن يجعل كل نظرية غـير مفيـدة وفارغـة. إن الاختلاف بين تصوُّر غير واضح وتصوُّر واضح هو اختلاف منطقي وحـسب، ولا يتعلَّق بالمضمون*"[3].

لكن فيما يبدو أنه لا ليبنتز- ولا حتـى تلميـذه فولـف - قـد أدرك هـذه النقطـة الجوهرية، أي أن الاختلاف بين تصوُّر وآخر هو اختلاف منطقـي، لكنـه لا يتعلَّـق بالمحتوى الحسي؛ إذ نجد أن "*هـمّ فـولف الأول والأخير هو أن يبرهن على واقعيـة التـصوُّرات* **zu beweisen Realität des Vorstellungen** *انطلاقـاً مـن تعريفـه للفلسفة بأنها حكمة العالم للعلم بكل الممكنات، وهي مـشغولة ببيـان لمـاذا وكيـف*

(1) نفسه : ص 102.

(2) برييه ، إميل: تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ص 302. وفي نص آخر يقول برييه: "حين أوضح ليبنتز أن العقول مونادات من درجة أعلى"... حوّل عالمه إلى "جمهورية كلية للأرواح". انظر: برييه، إميل: تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ص 316.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.75.

Wolff, Christian, http: // www. Philosophenlexikon page 1 of 2.

تكون ممكنة"[1].

صحيح أننا نجد أن فولف قد قسم الفلسفة أربعة أقسام هي:

"*1- الأنطولوجيا. 2- الكوسمولوجيا العقلية. 3- السيكولوجيا العقلية. 4- اللاهوت الطبيعي*"[2]. الأنطولوجيا معنيّة ببحث القضايا التي تصدق بالنسبة لكل موضوع ممكن. أما الكوسمولوجيا العقلية فتبرهن انطلاقاً من التعريف القائل إن العالم هو كلية الموجودات المتناهية والمترابطة مع بعضها البعض على أن العلم يتألّف من أجسامٍ ممتدة ومتحركة. أما السيكولوجيا العقلية فتضع النفس بوصفها قوة قادرة على تمثّل العالم. ونستنتج من هذا أنها تحوز المعرفة، أي التمثّلات الغامضة أو المتميزة؛ والرغبة أو النزوع إلى تمثل جديد. أما اللاهوت الطبيعي فيبحث في وجود الله بوصفه أساساً ضروريًّا لإمكانية الموجودات الأخرى التي لا تكمن فيها عِلّة وجودها[3]؛ أي أن الفلسفة لها معنى واسع.

ولا شكّ أن كانط قد استفاد من تعريف فولف هذا، بل ظلّ أحد التعريفات التي قدمها كانط للميتافيزيقا. لكن هذا لا يمنع أنه ومعه ليبنتز أيضاً قد فهما الفلسفة من منظور منطقي تماماً؛ ولذا استحقّا نقد كانط العنيف عندما قال: "*إن فلسفة ليبنتز وفولف عيّنت كل الأبحاث حول طبيعة وأصل معرفتنا بوجهة نظر خاطئة كليًّا عندما لم تلتفت إلى الاختلاف بين الحساسية والمعقول المجرّد إلا بوصفه اختلافاً منطقيًّا، بينما الواضح أنه متعالٍ وليس مجرّد صورة الوضوح أو عدم الوضوح*"[4].

إن كانط إذاً يرى أن فلسفة ليبنتز وفولف لم ترَ اختلافاً بين الوجود الفعلي الذي يتطلب اتحاد حدس حسي ومفهوم عقلي وبين الوجود الممكن الذي هو وجود المفاهيم العقلية والذي يؤسس الوجود الواقعي ويسبقه، واعتبرت الفارق بينهما فارقاً في الوضوح.

وإذا كان ليبنتز قد ميّز بوضوح بين المفهوم الواضح والمدرك الحسي حين قال:

---

(1) De / wolff. Htm 24/8/2006.

(2) بريبه، إميل: تاريخ الفلسفة، جـ5، المرجع السابق، ص ص 64، 65.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.636.

(4) Ibid, PP.75, 76.

" إن الواضح معرفة، إذا امتلكته يكـون بوسـعي أن أتعـرف عليـه مـرة ثانيـة عـبر الشـيء المتصوّر. وهذا الشيء المتصوَّر إما أنه مـبهم وإمـا أنـه واضـح؛ المـبهم- إذا اكتفيت بالسمة التي تميز شيئاً عن آخر- لا يمكن أن يُعدّ متميزاً، أعنـي إذا امتلـك كل شيء خاصيةً وتحديداً فعليًّا من هذا النوع، ويمكن أن يدخل المفهـوم نفسه (في هذا الأمر). بهذه الطريقة نعرف الألـوان والـروائح والـذوق وموضـوعات الحـس الأخرى بوضوح كافٍ، ونميزها عن بعضها. لكن يمكن أن نصفها فقط في الشهادة المجرَّدة للحس، وليس من خلال السمات؛ لذلك ليس بوسعنا أن نوضح للأعمى ما هو اللون الأحمر "(1)؛ فلهذا كان من الإجحـاف أن نقول إن ليبنتز أنكـر الحـساسية تماماً، لكنّ الواقع أنه يبني العالم من التصوُّر، بل ويجعل الوجـود المتـصوَّر في العقـل الإلهي الوجود الحقّ.

وينصبّ نقد كانط لليبنتز عـلى نظريتـه في المونـادات التـي أحالـت كـل شيء إلى مونادات؛ فيقول موجهاً نقده لهذه النظرية: *"لقد فكّـر ليبنتـز في الجـوهر البـسيط والذي ليس شيئاً آخر غير تصوُّر غامض وسمّاه المونادة الكامنة، لكنه لم يوضح هذه المونادة هنا بل توهّمها؛ لأن المفهوم نفسه لم يُعطَ له بـل اختلقه "*(2).

وعلى الرغم من أن المونادات مختلقة؛ فإنه جعلها الموضـوع الرئيـسي للمعرفـة. لكن المعرفة- من وجهة نظر كانط- لكي تكون معرفـة ممكنـة ينبغـي أن يتـوافر لهـا شرطان: حدس حسي، ومفهوم. لكن المونادات، وإن توافر فيها المفهـوم، لا يوجـد لها مدرك حسي؛ وبالتالي تكون مجرَّد مفاهيم وحسب؛ ومن ثم لا يكون ثمة اختلاف بينها اللهم إلا عبر التمييز العقلي لها.

وفي هذا الصدد يقول كانط: *" إنه [أي ليبنتز] يقارن كل الأشياء مع بعضها من خلال المفاهيم وحسب؛ فكان من الطبيعي ألا يجد اختلافات أخرى غير التي يميـز بها الفهم مفاهيمه الخاصـة مـع بعـضها الـبعض؛ ومـن ثـم لم تعـد شروط الحـدس الحسـي التي تحمل مع اختلافاتها الخاصة شروطاً أصيلة؛ لأن الحساسية لم تكن عنده*

(1) Leibniz, G.W., Kleiner Philosophische Schriften, , Philip Reclam Jun Verlag, Leipzig, 1966, P.205.

(2) Untersuhung über die Deutlichkeit Der Grundsätze Der Naturlichin Theologie und der Moral 5. Kant, I., Band IV, Sämtliche werke in Acht Bänden, MCMXXII im Inselverlag, Leipzig, P.283.

إلا نمط تصوُّر غامض، ولم تكن مصدراً للتصوُّرات"[1].

ومن ثم بدت هذه المونادات وكأنها شيء في ذاتها. وليس هذا محض ادّعاء؛ فالمونادة وإن كانت موجودة فإنها جواهر بسيطة. لكنها "*بلا أجزاء فلا يمكنها أن تتولد وتفسد، ولا يمكنها أن تبدأ أو تنتهي.... وليس من المستطاع أن تكون لها أشكال*"[2]، وهي نفس وروح، بل هي الله ذاته.

إن "*المونادة أصبحت المفهوم الرئيسي لأنطولوجيا ليبنتز، بالنسبة له كل واقع متضمَّن في وجود المونادة الفردي واحداً لواحد الوجود الحقيقي ممكناً فحسب، بوصفه الوجود الفردي للمونادة أو التحوير للمونادة الفردية. هذه هي فكرة ليبتنز الأنطولوجية الأساسية*"[3]؛ ومن ثم فهي أشياء في ذاتها. وإن كانت موجودة فهي الحاضر الغائب؛ حاضرة على مستوى التصوُّر، غائبة على مستوى الإدراك الحسي.

وهكذا يكون ليبنتز "*قد تناول الظواهر على أنها أشياء في ذاتها؛ وبالتالي عدّها معقولات، أي موضوعات للفهم الخالص، بالرغم من أنه سماها الظواهر بسبب تعقد تصوُّراتها*"[4].

وطالما أن ليبنتز يتناول الأشياء على أنها أشياء في ذاتها؛ فإنه يقارن موضوعات الحس بوصفها أشياء بشكل عام في الفهم، بقدر ما ينبغي أن نحكم عليها بوصفها نفس الشيء أو مختلفة، وحيث لم يكن أمامه سوى مفاهيمها وليس موضعها في الحدس، الذي يمكن أن يعطي الموضوعات فيه فحسب، ولم يُعِرْ انتباهاً أبداً للموضع المتعالي لهذه المفاهيم أي ما إذا كان الموضوع يجب أن يُعدّ بين الظواهر أو بين الأشياء في ذاتها، كان لا بدّ أن يمدّ مبدأه في اللامتمايزات، الذي يصدق على مفاهيم الأشياء بشكل عام؛ ليطول موضوعات الحواس أيضاً. ويعتقد أنه بذلك قد وسّع إلى حد غير قليل معرفة الطبيعة؛ ومن ثم لا يمكنني أن أعُدّ أي نقطة ماء مختلفة عن نقطة أخرى، إذا كنت أعرفها كشيء في ذاته وفق كل تحديداتها الداخلية، طالما أن مفهومها هو مفهوم كل نقطة أخرى. لكن لو كانت هذه النقطة ظاهرة في

---

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.254.

(2) ليبنتز : المونادلوجيا، المرجع السابق، ص ص 101، 102.

(3) Martin, Gottfried, Kant's Metaphysics and Theory of Science, translated by P. G. Lucas, Manchester University Press, London, 1955, P.2.

(4) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.249.

المكـان؛ فـإن موضـعها في الفهـم (بـين المفـاهيم فقـط)، بـل في الحـدس الحسـي الخارجي"[1]. أي أن النظر إلى الأشياء مـن ناحية مفاهيمها العقلية لا يكـشف عـن تمييز بينها؛ لأن ما يميز شيئاً عن شيء آخر هو ظاهره أو تعيُّنه المادي الذي يمكـن أن يوصف بأنه كذا وكـذا، ويحقّق موضوعية المفهوم. صحيح أن المبـدأ الـذي مفـاده "*الواقعيات (بوصفها مجرَّد إثبات) لا تتناقض مع بعضها البعض منطقيًا أبداً*" مبدأٌ صادقٌ كليًّا بالنسبة لعلاقـات المفـاهيم، إلا أنـه لا يعنـي شـيئًا بالنـسبة للطبيعـة أو بالنسبة لأي شيء آخر في ذاته.

إن "*المونادات الليبنتزية ليس لها مـن مبـدأ آخر غـير أن هـذا الفيلـسوف كـان يتصوَّر الاختلاف بين الداخلي والخارجي في علاقته بالفهم فحـسب، وأن الجـواهر يجب أن يكون لها بشكل عام شيء ما داخلي متحرر مـن كـل العلاقـات الخارجيـة؛ وبالتالي من التأليف. إن البسيط هو الأساس الداخلي للأشياء في ذاتها. لكن الداخلي لا يمكن أن يقوم في الموضع والشكل الكلي والملامسة والحركة (التي هـي تحديـدات كل العلاقات الخارجية). ولا يمكن بـذلك أن تنـسب للجـواهر أي حالـة داخليـة أخرى إلا تلك التي نحدد بها حسّنا داخليًّـا، أعنـي التـصوُّرات. وهكـذا أنجـزت المونادات التي ينبغي أن تشكل المادة الأساسية للكون كله*"[2].

ومن شأن فهم الظواهر – أو بتعبير ليبنتز المونادات على أنهـا كـذلك – أن يفهـم المكان نفسه من هذا المنطلق، أي بوصفه تصوُّراً تابعاً أو مرتبطـاً بهـذه التـصوُّرات، طالما أن هذه المونادات ليس لها وجود متعـيِّن، وهـي في الوقـت نفـسه ظـواهر هـذا العالم.

بمعنى آخر لا وجود للزمان أو المكان إلا من خـلال علاقـات هـذه الجـواهر أو التصوُّرات، وفي هذا قضاء مبرم على مفهومي المكان والزمان. وفي هذا الصدد يقول كـانط: "*إن نظريتـه الـشهيرة في الزمـان والمكـان، والتـي تتعقـل هـذه الأشـكال للحساسية تصدر فحسب عن خداع التفكير المتعالي نفـسه؛ فـإذا أردت أن أتـصوَّر العلاقات الخارجية للأشياء من خلال الفهم فحسب فإن هذا لا يمكن أن يحدث إلا بواسطة مفهوم تأثيرها المتبادل. وإذا كان يجب ربط حالة بعينها مع حالـة شيء آخـر*

---

(1) Ibid, P.254.

(2) Ibid, PP.255, 256.

فإن هذا لا يمكن إلا من خلال نظام المبادئ والنتائج؛ ومن ثم فكّر ليبنتز في المكان بوصفه نظاماً معيناً في اشتراك الجواهر، وفكّر في الزمان بوصفه التتابع الديناميكي لحالاتها"[1].

إن المكان والزمان عند كانط هما شرطا المعرفة. فكيف إذاً يكونان تابعين أو متوقفين على علاقات هذه الجواهر؟ يقول كانط: "*طالما أن تحديدات الجواهر مرتبطة تبادليًا كلٌ مع الجواهر الأخرى، هذا يعني طالما أن الجواهر التي يتميَّز كل منها عن الآخر يؤثر بالتبادل كل منها في الآخر (لأن الجوهر يحدِّد أشياء معينة في الجوهر الآخر)؛ فيلزم أن يكون مفهوم المكان مفهوماً تكوينيًا عن طريق الأفعال المترابطة للجواهر*"[2].

وبالطبع لا يمكن أن يكون المكان والزمان ناتجين عن التأليف؛ لأن هذا يؤدي إلى عدم إمكانهما إلا بوصفهما كذلك "*لم يكن الزمان ولا المكان ممكنين؛ لم يكن المكان ممكناً إلا من خلال علاقات الجواهر، والزمان لم يكن ممكناً إلا من خلال ترابط تحديدات الجواهر بين بعضها بوصفها عللاً ونتائج.*

والواقع أن ذلك كان يجب أن يكون لو أن الفهم الخالص كان يمكن أن يكون متعلّقاً على نحو مباشر بالموضوعات، ولو كان المكان والزمان تحديدين للأشياء في ذاتها، لكنهما حدسان حسّيّان وحسب، تتحدد فيهما وحدهما كل الموضوعات بوصفها ظواهر. كذلك فإن صورة الحدس (بوصفها خاصية ذاتية للحساسية) تأتي قبل كل مادة (الإحساسات). ويتقدم المكان والزمان على كل الظواهر وكل معطيات التجربة، ويجعلان بالأحرى هذه التجربة ممكنة. وللأسف لم يكن بوسع الفيلسوف العقلي أن تسبق الصورة الأشياء نفسها، وتحدد إمكان هذه الأشياء"[3].

لكن أليس من الممكن ألا تكون هذه هي حقيقة مفهومي المكان والزمان عند ليبنتز وفولف؟

الحق أن ليبنتز في خطاب إلى كلارك يقدم تصوُّراً للمكان بوصفه مفهوماً مطلَقاً؛ إذ يقول: "*إن المكان بدون الأشياء الموجودة فيه لا يمكن أن تختلف فيه على*

---

(1) Ibid, P.256.

(2) Kant, I., New Elucidation, Op. Cit, P. 43.

(3) Kant, I. Kritik der Reinen, Op. Cit, PP.251, 252.

*الإطلاق أي نقطة من أي وجهة كيفما كانت عن أي نقطة أخرى**[1]"[2].

لكنه في نص آخر يقول: "*طالما أن المكان في نفسه شيء نموذجي مثالي؛ فإن المكان خارج العالم يجب أن يحتاج لأن يكون تخيليًا كما عرفه رجال الفلسفة المدرسية أنفسهم. ونفس الحال مع المكان الفارغ داخل العالم الذي أتناوله على أنه تخيلي.... المكان نسبي تقريباً*[3]"[4].

فالمكان في ذاته عند ليبنتز إذاً شيء مثاليّ ومتخيَّل. وهنا يقترب ليبنتز من تصوُّر كانط للمكان. لكنْ ثمة اختلاف جوهري بينهما؛ إذ أن المكان عند ليبنتز في التعريف الأخير نسبيّ وليس مطلَقاً كما هو الحال عند كانط. والمكان عند كانط مبدأ معرفي، وهو ليس كذلك عند ليبنتز. فما السبب في أن ليبنتز لم يستطع الوقوف على الماهية الحقة للمكان من وجهة نظر كانط؟

إن السبب هو أن ليبنتز تصوَّر المكان على أنه جوهر. لكن المكان ليس جوهراً "*ولا يوجد إلا في العلاقات الخارجية فحسب*"[5].

وإذا كنا لا نلمح إشارة مباشرة للزمان عند ليبنتز؛ فإننا نجد فولف يعتبره تحديداً للأشياء؛ إذ يقول فندلاي عن الزمان عند فولف: "*إننا نملك الزمان بوصفه نظاماً لمثل هذه التحديدات للموجودات بوصفها تحديدات متعاقبة بشكل جوهري*

---

(1) يفهم فولف المكان على أنه تحديد للأشياء ويرفض اعتباره مفارقاً لها، يقول فندلاي: "يبدو أن فولف لا يتبع ليبنتز في النظر إلى المكان بوصفه مفهوماً مركباً أو ظاهريًّا. " إن تصوّر الامتداد هو الذي يكون للوحدة المركبة للموجودات المتعددة الخارجية بالنسبة لعلاقة الواحد منها مع الآخر ، فأي شيء مركب من أجزاء خارجية بالنسبة لواحد مع آخر يكون ممتداً بالضرورة". انظر:

Findlay, J. N., Kant and The Transcendental Object, Op.Cit, P.43.

(2) Bennett, Jonathan, Kant Dialectic, Cambridge University Press, London, 1977, P.143.

(3) يقول شتروفه تتضح أصالة ليبنتز في أنه لم يجعل المكان شيئاً مطلقاً موجوداً بذاته ، بل وصفه- معارضاً بذلك نيوتن - بأنه شيء نسبي خالص، ويورد في الهامش العبارة الأصلية للنص بالفرنسية une chose purement Relative انظر: شتروفه، فولفجانج: فلسفة العلو، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مكتبة الشباب، القاهرة، 1975م، ص 161.

(4) Bennett, Jonathan, Kant Dialectic, Op Cit, P 150.

(5) Kant, I., Von dem Ersten Grund des unterschiedes der Gegenden im Raum, werke in Achten Bänden, MCMXXII inhalt in Band IV, Sämtliche imInselverlag, Leipzig, (O.Z), P.284. P. 324.

ومستمر، ولا يوجد مثل هذا الشيء الذي يسمى زماناً بمعزل عن الموجودات التي تمتد ماهيتها نفسها في هذه الطريقة المتعاقبة.. مع أن زماناً متخيَّلاً مجرَّداً من الموجودات الفعلية يمكن أن يكون مفهوماً مفيداً"[(1)]؛ وعلى هذا فإن مجمل تصوُّر ليبنتز وفولف يغفل الطابع الأنطولوجي للمكان والزمان كمفهومين أوليين رغم أنهما أدركاه. كما أنهما لم يكتشفا أن المعرفة لا تُبنى من التصوُّرات فحسب. وإذا كان من الصحيح أن الفهم يتطلَّب أن يكون ثمة مفهوم ما معطًى لكي يمكن أن يبدأ في ممارسة فاعليته المعرفية؛ فإنه يتطلَّب في الوقت ذاته شيئاً آخر هو المدرك الحسي، ومن خلال هذا المدرك يتحدّد المفهوم بشكل يقينيّ.

لكننا إن ألغينا المدرَك أو الأشياء أو الظواهر، واقتصرنا على عالم المفاهيم والتصوُّرات وحده، ثم أنشأنا من بين هذه المفاهيم ما نشاء من علاقات؛ فلن يتكشف لنا أي تناقض فيها.

وكان هذا بالفعل ما حدث من قبل ليبنتز وفولف اللذين كان هدفهما الوحيد الحرص على عدم التناقض؛ ومن ثم نفهم الدور البارز الذي لعبه مبدأ عدم التناقض، وأيضاً مبدأ العِلَّة الكافية في فلسفة كل من ليبنتز وفولف على السواء، بوصفهما مبدأين صوريين يهتم الأول بالصدق الصوري، والثاني بإثبات الوجود الصوري للعلة؛ وبناءً على ذلك لم يعرفا من أنواع القضايا إلا القضية التحليلية ولم يعرفا القضية التأليفية. وكانت هذه إحدى المعضلات الأساسية التي حالت دون فهمهما لطبيعة المعرفة الحقة من وجهة نظر كانط. وفي هذا الصدد يقول كانط: "*إني لأجد هنا السبب الذي من أجله جعل الفلاسفة الدوجماطيقيون الذين كانوا يبحثون عن مصادر الأفكار الميتافيزيقية في الميتافيزيقا خارجاً عنها في قوانين العقل الخالص بشكل عام، فهم يهملون هذه القسمة (بين الأحكام التحليلية والأحكام التأليفية) التي تبدو واضحة بذاتها*"[(2)].

والقول بأن المعرفة تتأسس على مبدأي عدم التناقض والعِلَّة الكافية عند ليبنتز وفولف ليس محض ادعاء؛ حيث نجد هيجل يذهب إلى أن ليبنتز يرى "*أن الحقيقة*

---

(1) Findlay, J. N., Kant and The Transcendental Object, Op.Cit, P.43.

(2) Kant, I., Prolegomena,Op.Cit, P.391.

تتأسس على مبدأين؛ أولها مبدأ عدم التناقض، والثاني مبدأ العِلّة الكافية"[1].

ويقول فندلاي: "*تبدأ أنطولوجيا فولف مع التأكيد على مبدأ عدم التناقض ومبدأ السبب الكافي، ويُعدّ كلاهما جوهريًّا للتأكيد على أن شيئاً ما يوجد أو لا يوجد. إن مبدأ عدم التناقض يتطلّب أن ما يوجد يجب أن يكون خالياً من التناقض، وينص مبدأ السبب الكافي على أنه إذا لم يكن للموجود علة في طبيعته الخاصة كموجود ضروري؛ فيجب أن يعتمد على مثل هذا السبب*"[2].

وطالما أن المعرفة تتأسس على بناء التصوُّرات وحدها، وطالما أن قبول الفكرة على أنها فكرة صحيحة يتطلّب أن تكون الفكرة مطابقة للتصوُّر العقلي عنها أو أن يكون المحمول متضمناً في الموضوع؛ فإن مبدأ التناقض هنا سيُناط به كشف التناقض الذي قد ينشأ بين الفكرة والتصوُّر، أو بين الموضوع والمحمول؛ حتى يتحقق شرط ضرورة المعرفة. يقول ليبنتز: "*إن الحقيقة تكون ضرورية إذا كان ضدها لا يتضمَّن تناقضاً. وإذا لم تكن ضرورية يسميها المرء عَرَضية. ومن قبيل القضايا الضرورية: هناك إله، كل الزوايا القائمة يساوي بعضها البعض*"[3].

وإذا كان بوسعنا أن نعتبر مبدأ عدم التناقض مبدأً عامّاً وكافياً تماماً لكل معرفة تحليلية؛ فإنه لا يمكن تجاهله بأي شكل في أي حقل معرفي؛ "*لأنه لا يمكن لأي حقيقة أن تعارضه دون أن تقضي على نفسها*"[4]؛ إذ لا يمكن لأي قضية أن تكون ذاتها ونقيضها في نفس الوقت؛ فالأبيض لا يمكن أن يكون أبيض وأسود في نفس الوقت.

وإذا كان تعبير (في نفس الوقت) تحديداً زمانيًّا من شأنه أن يُضعف المبدأ- إذ من الممكن أن يأتي وقت يتحول فيه الأبيض إلى الأسود- فإن هذا التحول شأن من شئون الواقع الفعليّ. والواقع الذي يفهمه ليبنتز هو الواقع المجرَّد. ومن هذا المنطلق "*فإن المبدأ الذي مؤداه أن الواقع بوصفه قضايا موجبة مجَّردة لا يتناقض مع بعضه منطقيًّا على الإطلاق هو مبدأ صحيح كلية بالنسبة إلى علاقات المفاهيم، لكنه لا*

(1) Hegel, G. F.W.,Vorlesung über die Geschichte der Philosophie, Felix Meiner in Leipzig Achter Teil, P.246.

(2) Findlay, J. N., Kant and The Transcendental Object, Op. Cit, PP. 39, 40.

(3) Leibniz, G. W., Kleiner, Op. Cit, P. 226.

(4) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.162

يعني شيئًا بالنظر إلى الطبيعة ولا بالنظر إلى أي شيء في ذاته"[(1)]؛ لأنه يتعلّق بالقضايا التحليلية التي لا يضيف محمولها إلى موضوعها شيئاً جديداً، بينما القضايا التي يضيف محمولها إلى موضوعها شيئاً جديداً هي القضايا التأليفية، والتي تشكل بنية أي علم. في حين أن القضايا التحليلية في بنية أي علم ليست إلا نافلة وحسب، أو هي على أفضل تقدير خطوة أولية في بعض العلوم.

لكن ليبنتز لم يعرف من القضايا إلا القضايا التحليلية؛ وبناءً على ذلك أحال العلم كله إلى علم تصوُّريّ، بل أحال الكون كله إلى كون تصوُّريّ. وبناءً على هذا لم يستطع حل إشكالية العلاقة بين العالم المعقول والأشياء الواقعية. يقول جوتفريد مارتن: "*لقد اعتقد ليبنتز أنه حلّ السؤال الصعب عن علاقة العالم المعقول بعالم الظواهر بواسطة مفهوم الانسجام السابق للتأسيس، لكن من السهل أن يفهم أن هذا المذهب البسيط للغاية كان هو شكل مذهب ليبنتز الذي أسس عليه المذهب النقدي بشكل عام*"[(2)]؛ أي أن كانط عمل على حل الإشكاليات التي طرحها ليبنتز ولم يحلّها.

لكن "*ظلّت هناك مشكلة بالنسبة لليبنتز لم يتمكن من حلها وهي التمييز بين الفهم المتناهي واللامتناهي وفي المشكلات التي لم تتأثر بهذا التمييز يكون الحل النهائي ممكناً، وفي كل المشكلات الأخرى يحدث تقدم لا نهاية له يؤدي شيئاً فشيئاً إلى الهدف. وعلى هذا النحو يكون السير في مسائل الصفات الأساسية لله، وفي كل الحقائق التي يمكن أن نصل إليها بواسطة البرهان...*"[(3)].

بتعبير آخر بوسعنا أن نصل من خلال التصوُّر إلى حل لكثير من المشكلات التي تعنّ لنا سواءً في العالم المحسوس أو في علاقة العالم المعقول بالعالم المحسوس، وأن نصل أيضاً إلى الحقائق اليقينية والضرورية.

بيْد أن الحقائق الضرورية عند ليبنتز إما أنها ضرورية شرطية، وإما أنها ضرورية مطلَقة؛ يقول: "*إن حقائق العقل نوعان: نوع يسمّى الحقائق الخالدة التي هي ضرورية كليًّا؛ ومن ثم فإن نقيضها يتضمَّن التناقض، ومثل هذه الحقائق تكون*

---

(1) Ibid, P.255.

(2) Martin, G., Kant's Mitaphysics, Op. Cit, P.160.

(3) Ibid, 160,161.

ضرورتها منطقية؛ وميتافيزيقية وهندسية، وهي التي لا يستطيع المرء أن ينكرها دون أن يقع في الخلف المحال. وهناك أنواع أخرى هي التي يسميها المرء حقائق موجبة؛ لأنها القوانين التي أنعم الله بها على الطبيعة، أو لأنها تعتمد على الله، ونحن نتعلمها إما بالخبرة، أي أنها بعدية.... وإما بالنظر إلى ملاءمتها للأشياء. هذه الملاءمة لها قواعدها وأسبابها"[1].

وإذا كان ليبنتز هنا يتحدث عن الضرورة مقسماً إياها قسمين: ضرورة منطقية وميتافيزيقية ورياضية وهي التي تكون مطلَقة- وضرورة قوانين الطبيعة البعدية بوصفها مشروطة؛ فإنه حين جعل الحقيقة الميتافيزيقية ضرورية مطلَقة جعل من الممكن الإحاطة بها "*لأن الحقائق الضرورية هي الحقائق التي نحيط بها دائماً وتحت كل الظروف وفي كل علم ممكن، وهي بجانب وجود الله الحقائق الرياضية*"[2].

ويتماشى هذا تماماً مع منطق ليبنتز أو مع سياق تفكيره الذي يجعل الحقيقة رهناً بالتحليل. لكن بما أن التحليل لا يضيف إلى حدّ الموضوع جديداً من خلال المحمول؛ فإن منطق التصوُّرات يظلّ منطق المعرفة الذي لا يضيف جديداً بنقله سواءً أكان ذلك في عالم التجربة أم فيما وراء حدود العقل، وفقاً لمنطق المعرفة الكانطي.

غير أن ليبنتز يعتقد أن بوسع التحليل أن يجعلنا نقف على الأسس؛ إذ يقول: "*بينما يحلل المرء الأفكار البسيطة والحقائق البسيطة ينجح في أن يصل إلى الأسس في النهاية*"[3]. والأسس التي يعنيها ليبنتز هنا هي أسس المبادئ وعلى وجه الخصوص مبدأ العلة؛ إذ أنه من شأن البحث في أي قضية - من وجهة نظر ليبنتز- أن يوقفنا على أن ضرورة المحمول تعود إلى الله بوصفه العِلّة الأولى. ومن شأنه أيضاً "*أن يوقفنا على أن وجوده ضروري، لكنه ليس ضروريًا ضرورة مطلَقة؛ لأنه يمكن أن يتمّ التفكير في لاوجوده بدون تناقض منطقي*"[4].

---

(1) Leibniz, G. W., Theodicy, Op. Cit, P.74.

(2) Sain,P.,Thomas,The Problem of Being Modern, Wayne State University, Detroit, Michigan, 1997, P.73.

(3) Reinhard, F., Gottfried Wilhelm Leibniz, Rowohlt Verlag, Hamburg, 1990, P.59.

(4) Ibid, P.60.

هنا يبرز دور المبدأ الثاني الذي يُعَدّ من المبادئ الأولى لكل طرق البرهنة (مبدأ العِلَّة الكافية). وفي هذا الصدد يقول ليبنتز: "*إنه ما من شيء يحدث بغير سبب كافٍ؛ أي أنه ما من شيء يوجد بغير أن يكون في إمكان من يعرف الأشياء معرفة كافية أن يقدم سبباً يكفي لتحديد عِلّة وجوده (وقوعه) على هذا النحو لا على نحو آخر*"[1]؛ ومن ثم يتم اللجوء إلى المبدأ الأول لإضفاء مصداقية أكبر على قصور المعرفة.

على أية حال فلهذا المبدأ صيغة أخرى عند فولف هي كما عرضها كانط "*لماذا يمكن بالأحرى أن يوجد شيء ما أكثر من ألا يوجد*"[2]. لكن كانط يرى أن هذه الصيغة لا تعبِّر عن المبدأ بدقة. بينما الصيغة الأدق التي يعرضها في هذا البحث هي صيغة العِلَّة الكافية لكنه يدعو إلى تغيير كلمة (العِلَّة الكافية) بالعِلَّة المحددة؛ لأن التحديد يمكن أن يطلق على السبب القريب أو العلة المادية، لا على العلة الأولى. وهنا يمكن أن نلمس بذور ما سيذهب إليه كانط لاحقاً من وقف خلق الله على الأشياء في ذاتها.

وفي (نقد العقل الخالص) يقدم صيغة أخرى هي "*إذا وُجد شيء فيجب أن يوجد أيضاً كائن ضروري ضرورة مطلَقة*"[3]، ويسميه دليل حدوث العالم. لكنه في بحثه (توضيح جديد للمبادئ الميتافيزيقية...) يقدم قراءة تتماشى مع سياق فلسفة ليبنتز وفولف؛ فقد كان لايزال واقعاً تحت تأثيرهما حين يقول: "*إن ما يحدِّد موضوعاً بالنظر إلى أيٍّ من محمولاته يسمَّى عِلَّة. والعلل قد تكون مختلفة فيما يكون تحديداً سابقاً وما يكون تحديداً تالياً. والعِلَّة المحددة سلفاً هي العِلَّة التي يسبق مفهومها ما يكون محدداً، هذا يعني أن العِلَّة المحددة سلفاً هي التي في غيابها لا يكون المحدد معقولاً. والعِلَّة المحددة تالياً هي العِلَّة التي لا تكون موجودة ما لم يكن المفهوم المحدد بواسطتها قد وُضع من مصدر آخر*"[4].

العِلَّة إذاً حاضرة في المعلول، أو بتعبير ليبنتز المحمول متضمَّن في الموضوع إما بشكل حقيقي وإما بشكل ضمني؛ يقول: "*بَيد أنه من الثابت أن كل حمل حقيقي له أساس معين في طبيعة الأشياء، فإن لم تكن القضية تحليلية - أي عندما لا يكون*

(1) ليبنتز: المونادلوجيا، المرجع السابق، ص 111.

(2) Kant, I., New Elucidation, Op. Cit, P.13.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.467.

(4) Kant, I., New Elucidation ,Op. Cit, P.11.

المحمول متضمناً بوضوح في الموضوع - لزم أن يكون متضمناً فيه بالإمكان، وهو ما يسميه الفلاسفة بالوجود في (esse -in) قائلين: إن المحمول يوجد في الموضوع، ولذلك يجب أن يشتمل لفظ الموضوع على لفظ المحمول؛ بحيث إن من يفهم الموضوع فهماً كاملاً يحكم بأن المحمول يتعلّق به أيضاً "[1]، أو بتعبير آخر: الله موجود على نحو صوري محض في وجود كل موجود من حيث هو موجود، أي من حيث هو واجد الموجود. ومن مفهوم العِلّة أيضاً بوسعنا أن نعرف ما هي المحمولات التي يمكن أن تُحمل على الموضوع، والتي ليست كذلك.

والواضح أن كانط في (توضيح جديد...) يقبل هذا المبدأ تماماً، ويردّ على المعارضين ويفنّد حججهم، بل يرتّب عليه التغيُّر الذي يحدث في الجواهر بوصفه تغيُّراً تبادليّ[2]، ويقصره- كما فعل ليبنتز وفولف- على الموجود فحسب، ولا يسحبه على الوجود الإلهي؛ فيقول: "*وجود الأشياء المشروطة فقط هو الذي يتطلّب سنداً لعِلّة تحديد، أما الوجود الضروري المطلَق الفريد فهو مستثنى من هذا القانون؛ ومن ثم فمن الواضح أن المبدأ لا يكون مسلّماً به بالمعنى العام الذي يحتوي داخل سلطته الكلية كل ما هو ممكن* "[3].

لكن رفضه تطبيق مبدأ العِلّة الكافية على الوجود الإلهي لا ينطلق من نفس المنطلقات التي سيحدِّدها في (نقد العقل الخالص) الذي رفض فيه أن يكون هذا الدليل- الذي يستخدمه ليبنتز- دليلاً على وجود الله،

وهو يسميه الدليل الكوسمولوجي، معتبراً إيّاه امتداداً لعقلية العصور الوسطى، وإن عبّر بشكل أو بآخر عن حاجة العقل لوجود كائن ضروري ضرورة مطلَقة يمكننا التوقف عنده في النظام التصاعدي لمبدأ العِلّة.

ويسلك الدليل الكوسمولوجي اتجاهاً مختلفاً بعض الشيء عن الدليل الأنطولوجي؛ فهو يستدل من الضرورة اللامشروطة المعطاة سلفاً عن أي كائن على الواقعية اللامحدودة؛ فـ "*لو قلت على سبيل المثال أنا على الأقل موجود إذاً يوجد*

---

(1) ليبنتز، ج.، ف: مقال فيما بعد الطبيعة، ترجمة البكاري ولد عبد المالك، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2004م، ص100.

(2) انظر تفصيل ذلك في الفصل الخامس من هذه الدراسة.

(3) Kant, I., New Elucidation, Op. Cit, P.13.

كائن ضروري مطلَق"[1] هو عِلّة وجودي. ويمكن صياغة هذا الاستدلال على النحو التالي: كل موجود له عِلّة، أنا موجود إذاً لا بد أن تكون هناك عِلّة أوجدتني، ووجودها ضروري مطلَق لوجود كل موجود.

وبطبيعة الحال فإن هذا الدليل- وإن كان ينطلق من وجود كلي هو وجود كل موجود والذي يمكن بشكل أو بآخر أن يتعيَّن من حيث إن له مفهوماً وحدساً حسيًّا- يستدل على وجود كائن ضروري مطلَق لا يتوافر لدينا عنه سوى المفهوم، وهذه هي المعضلة التي جعلت الدليل الأنطولوجي عاجزاً عن تقديم معرفة يقينية عن الكائن الأسمى.

لكنْ يمكننا أن ننظر إلى الأمر من زاوية أخرى، أي من حيث إن وجود هذا الكائن الضروري الممكن هو وجود ممكن وحسب، دون أن يكون بوسعنا ادعاء الوجود الفعلي له. يقول كانط: "*ويُستحَبّ أن يسمح بأن نفترض وجود كائن للكفاية العليا بوصفه سبباً لكل المسببات الممكنة؛ لنسهل على العقل وحدة علل التفسير التي يبحثها. لكن أن يقول المرء إن مثل هذا الكائن يوجد بالضرورة هو تجرُّؤ كبير؛ إذ أنه ليس أكثر من إعلان متواضع لفرض مسموح به*"[2].

والواقع أن الدليل الكوسمولوجي يحاول الجمع بين المعطي التجريبي والمفهوم العقلي؛ ولذلك يُعدّ مفرخة كاملة للمزاعم الجدلية؛ إذ يستدل مما هو حادث على السبب. كما أنه يمارس الاستدلال الذي يقوم على استنتاج عِلّة أولى من الفكرة العقلية لامتناع التسلسل اللامتناهي للعلل المعطاة في التدرج الهرمي في العالم الحسي. وليس بوسع التجربة أن تُمِدَّنا بمفهوم عقلي كما أنه ليس بوسع مبادئ الاستخدام العقلي أن تجعلنا قادرين على أن نقوم باستدلال على هذا النحو حتى في حدود التجربة.

لكن ليبنتز يمُدّ هذا الدليل إلى ما وراء الاكتفاء العقلي بعدم إمكانية استمرار التسلسل العِلّيّ، بالرغم من أنه لا يمكن أن يكون ثمة مفهوم للضرورة- وفقاً لوجهة نظر كانط- إلا بتوافر شرطَي المعرفة. وهو أخيراً "*يخلط الإمكان المنطقي لمفهوم كل الواقع الموحد (بدون تناقض داخلي) مع الإمكان المتعالي حين يطرح*

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.467.

(2) Ibid, P. 472.

القضية: إن كل كائن ضروري مطلَق هو في نفس الوقت الكائن الأكثر واقعية... (ويستدّل منها على أن) بعض الكائنات الأكثر واقعية هي في الوقت نفسه كائنات ضرورية مطلَقة"[1]؛ لأن الإمكان المتعالي- وإن كان بحاجة إلى مبدأ يجعل التأليف قابلاً للتطبيق- لا يتجاوز حدّ الإمكان في التجارب الممكنة، لكنه هنا يتخطى الإمكان لإثبات الوجود الفعلي أو الواقعي لهذا الكائن.

ومن ناحية أخرى؛ فإن الدليل الكوسمولوجي- بانطلاقه من قضية تجريبية، وإن كانت كلية ممكنة، وهي (كل موجود له عِلَّة) - يفتح الطريق أمام الدليل اللاهوتي الذي يبدأ من العالم الحسي لينطلق إلى ما وراءه.

وعلى أية حال؛ فقد كان ليبنتز مضطرًّا- وفقاً لقاعدته التي مؤدّاها أن محمولات القضايا الصادقة متضمنة كليًّا في الموضوع وانطلاقاً من إيمانه بعدم وجود حدود فاصلة بين الفلسفة واللاهوت- كان مضطرًّا للدفاع عن العديد من المسائل اللاهوتية، والبحث عن حل لها، ولعل من أهمها مسألة الحرية التي ستكون- وفقاً لمبدئه - منتفية؛ إذ سيكون الفعل أشبه بالجبري وأيضاً مشكلة وجود الشر في العالم التي تتناقض مع فكرته عن خلق الله لأفضل العوالم الممكنة، وكذلك عدالة الله في ترك المسيء يفعل ما يشاء. ويأتي هذا الدفاع انطلاقاً من إيمان ليبنتز بأن "*الحقيقة لا يمكن أن تناقض حقيقة أخرى ونور العقل هبة الله ليس أقل شأناً من الوحي*"[2].

كما كان على قناعة تامّة بأن العقل يجب أن يوضع في خدمة الإيمان أكثر من أن يكون مضادًّا له. وفي هذا الصدد يقول مدافعاً عن وجود الشر في العالم: "*والآن فإن هذه الحكمة العليا مرتبطة بالخيرية اللامتناهية لا يمكن أن تختار غير الأفضل؛ لأن الشر الأقلّ نوع من الخير، والخير الأقلّ نوع من الشر. إنه يقف في طريق الخير الأعظم؛ ومن ثم يكون هناك شيء ما كان يجب أن يصحح في أفعال الله إن صح القول إنه من الممكن أن يكون أفضل*"[3].

وكانط فيما يقول كولنجود: "*لم يعتقد- كما فعل ليبنتز - أن العالم الفعلي واحد*

---

(1) Ibid, P.470.

(2) Leibniz, Theodicy, Op. Cit, P.91.

(3) Ibid, P.128.

من بين العوالم الممكنة، بل اعتقد أن مثل هذا المفهوم لغو فارغ؛ لأن المقولات كانت بالنسبة له طرقاً بسيطة للتفكير في العالم المدرك والعالم الليبنتزي الممكن الذي هو أيضاً غير واقعي هو على وجه اليقين غير مدرك "(1).

وقد سارت فلسفة فولف في نفس هذا الاتجاه الذي يرى أن العالم الموجود هو أفضل العوالم الممكنة، وسعت إلى تبرير وجود الشر في العالم على أساس أن خيرية الفعل أو شرّيته تتوقف على نتيجته؛ إذ يقول "*لأن الأفعال الحرة للناس أصبحت خيّرة أو شرّيرة بفضل عواقبها، ولأن ما يلزم عنها نتيجة ضرورية ولا يمكن أن تفشل في أن تحيط بها؛ فإن هذه الأفعال تكون خيّرة أو شرّيرة في ذاتها وليست كذلك بإرادة الله* "(2).

وما دامت الأفعال خيّرة أو شرّيرة في ذاتها؛ فإن الخيرية ستتوقف على الإدراك على النحو الذي كان عند سقراط؛ إذ يقول فولف: "*الناس مخطئون عندما يتصوَّرون أن الملحد يحيا كما يريد، وأنه يكرّس نفسه للرذيلة، ويقترف كل أفعال الشر؛ فهو وإن كان حرًّا من خوف العقاب؛ فإن هذا يكون صحيحاً فقط إذا كان الملحد ليس شخصاً عاقلاً ولا يفهم على نحو دقيق صيغة الأفعال الحرة؛ وبناءً على ذلك فليس الإلحاد هو ما يقوده إلى طرق الشر، بل حاجته إلى المعرفة* "(3).

وقد حاول كانط الرد على جملة المنافحات التي قدمها ليبنتز وفولف وتتعلّق باللاهوت أكثر مما تتعلّق بالفلسفة. وقد خصّص لها بحثاً بعنوان (فشل كل محاولة فلسفية في العدالة الإلهية). ولما كان كانط يؤمن بعدم قدرة العقل الإنساني على معرفة العِلّة؛ فقد بدأ بحثه بمصادرة مفادها أن "*من يبرهن على الحكمة العليا لله مما يتعلمه من التجربة ... لن ينجح أبداً* "(4).

وإذا كان ليبنتز وفولف قد قدّما تعليلاً للشكوى ضد العدالة الإلهية بشأن ترك المذنب بلا عقاب في الدنيا بأنه يعذب بتأنيب الضمير؛ فإن رد كانط على هذا هو

(1) Collingwood, J. R., An Essay on Metaphysics, Oxford Clarendon Press, London, 1940, P. 273.

(2) Thomas, P. Sain, The Problem, Op. Cit, P.143.

(3) Ibid, P145.

(4) Kant, I., Über Das Misslingen aller Philosophen Versuche in der Theodicee, Band IV, Sämtliche werke in Achten Bänden, MCMXXII im Inselverlag, Leipzig,(S.E). P. 799.

" إن الادعاء بأن كل مجرم وفقاً لطبيعته سوف ينال عقابه المناسب هنا بالفعل بأن يثقله التأنيب الداخلي بلعنة الغيظ الذي يصيب المسيء في هذه الأحكام؛ يعبر بوضوح عن سوء فهم [لأنهم يعتقدون] أن الرجل الصالح يُعِير الرجل الفاسد طبعه "[1].

بمعنى آخر يعتبر كانط أن الرجل الذي لديه خلق هو وحده الذي يمكن أن يؤنبه ضميره على فعل فعله خلافاً لمبادئه الأخلاقية، لكن هذا الذي لا مبادئ عنده لن يكون لديه أدنى شعور بالذنب ناحية فعله السيئ؛ وبالتالي فهم حين يقولون بتأنيب الضمير للشخص الشرير يُعِيرون طبع الإنسان الذي يسلك وفقاً للمبادئ الأخلاقية للشخص الشرير، وهذا غير صحيح.

كما يأخذ كانط عليهما دعوتهما إلى إقامة الحكم الأخلاقي على الجزاء الأخروي؛ لأن ذلك يفترض جدلاً أن مجرى الأحداث في العالم الآخر سوف يسير وفقاً لنفس النمط السائد في الحياة الدنيا؛ إذ يقول: *"إن سير الأشياء وفقاً لنظام الطبيعة هنا هو بالنسبة له من الحكمة (أي يمكن معرفته)، ومن غير الحكمة أن يكون وفقاً لنفس القوانين في العالم الآخر. وإن عقلنا غير قادر على رؤية العلاقة التي يقف فيها أي عالم للحكمة الأسمى، كما نعرفه من خلال التجربة دائماً "*[2]. وبدلاً من هذا الشطط العقلي في تفسير أمور لا سبيل للعقل للوصول إليها يقترح كانط أن نؤسس الإيمان على الأخلاق.

ومن أجل هذا يقسّم كانط الدفاع عن العدالة الإلهية إلى نوعين: مذهبية، وأصيلة؛ الأولى هي التي تستخدم العقل لمعرفة غاية الله من خلال ما يحدث به عن نفسه، والثانية يقوم بها الله؛ إذ يقول: *"إن كل ثيودسة ينبغي أن تكون تفسيراً خاصًّا للطبيعة بقدر ما يعلن الله عن غاية إرادته من خلالها. والآن فإن كل تأويل للإرادة المعلنة للمشرع إما أنها مذهبية، وإما أنها أصيلة؛ الأولى هي التي تستدل عقليًّا على الإرادة من التعبيرات التي استخدمها المشرع في الربط مع أغراضه المعروفة، والثانية يقوم بها المشرع نفسه. إن العالم بوصفه فعلاً لله يمكن أن ينظر إليه بوصفه إعلاناً عن مقاصد إرادته. وفي هذا الصدد فحسب تكون كياناً مغلقاً بالنسبة لنا، لكنها تكون*

---

(1) Ibid, P.807.

(2) Ibid, Loc. Cit.

دائماً على هذا النحو إذا نظرنا إليها على أنها مقتبسة من الغاية النهائية لله، والتي تكون أخلاقية دائماً مع أنها موضوع للتجربة "(1).

معرفة إرادة الله في ذاتها إذاً غير ممكنة له. كما أن قراءة مقاصد الله من خلال كتاب الطبيعة ستؤدي بنا حتماً إلى الوقوع في تناقضات وتأويلات عقلية لا سبيل إلى الخلاص منها. ويكون المخرج في العقل العملي حين ينظر إلى الله بوصفه مطلباً ضروريًّا لاستقامة النسق الأخلاقي. على هذا النحو وحده يمكن فهم موضوعات العقيدة بحيث تصبح موضوعات للعقل العملي فحسب.

ولكي يوضح كانط أن كل تأويل لعدالة الله لا يكون ممكناً إلا في إطار العقل العملي؛ ضرب مثلاً بقصة أيوب – عليه السلام – يقول: "*لقد صُوِّر أيوب بوصفه إنساناً جمعت حياته كل نعم الحياة التي يمكن للمرء أن يتخيلها ليحقق الكمال ويكون سعيداً؛ إنه معافًى موسرٌ حُرٌّ آمرٌ ناهٍ للآخرين يحيا في كنف عائلة سعيدة وبين أصدقاء محبين، وفوق كل هذا (أي ما يكوّن من عراقة الأصل) راحة النفس وضمير خيِّر، وفجأة انتزعت منه كل هذه الخيرات (اللهم إلا الأخير)، ودخل في امتحان صعب مع قدره المحتوم. وبعد أن استردّ وعيه تدريجيًّا من الذهول الذي أصابه من جرّاء هذا التحول غير المتوقع انطلق في الشكوى من تشاؤمه. وفي الحال نشأ بينه وبين أصدقائه الحاضرين نزاع حول مواساته المزعومة. وفي هذا النزاع قدّم كلا الجانبين تفسيراً لثيودسته الخاصة ليقدم التفسير الأخلاقي لتلك الأقدار السيئة؛ كلٌّ وفق نمط تفكيره. إن أصدقاء أيوب أعلنوا تأييدهم لنسق تفسير كل الشرور في العالم انطلاقاً من العدالة الإلهية بوصفها عقابات للآثام المرتكبة، بالرغم من أنهم لم يستطيعوا أن يذكروا إثماً واحداً لذلك الرجل سيئ الحظ (أيوب).... وعلى العكس أكد أيوب باستياء أنه غير نادم على شيء في كل حياته.... وأعلن تأييده لنسق المشيئة الإلهية غير المشروطة؛ إذ يقول: إنه عازم على أن يفعل ما يريد. وما هو جدير بالملاحظة عند كلا الفريقين (العقلي والمجاوز للعقل) قليل، لكن الكيفية التي يعملون بها تتطلّب انتباهاً أكثر "*(2).

إن أصدقاءه يبدو كما لو أنهم محيطون ببواطن الأمور وحفظة سره؛ ومن ثم فهم

---

(1) Ibid, P. 810.

(2) Ibid, PP. 810, 811.

يدّعون العلم بـما يجـاوز حـدودنا المعرفيـة، لكـن أيـوب يتحـدث في حـدود ممكنـة وحسب؛ إنه عازم على أن يفعل ما يريد، وكـان بالإمكـان لـو انتبـه إلى عمـق هـذه المقولة أن تحدّ من الاجتراء على إصـدار أحكـام في موضـوعات لـيس في وسـعنا أن نحكم عليها؛ لذلك فهم يتناقضون مع أنفسهم، بينما يبدو أيوب- مـن وجهـة نظـر كانط - كما لو كان يسأل: هل تريدون أن تدافعوا عن الله بغير علم؟ هل تريدون أن تتأملوا شخصه؟ هل تريدون أن تلتمسوا عذراً لله؟

ليس من سبيل إذاً لفهم مقاصد الله إلا عن طريق جعلهـا موضـوعات للإيـمان. وقبولها كمسلمة للعقل العملي هو المخرج، أما الرمي في عماية فـلا طائـل ولا عائـد من ورائه إلا التناقض والتخبط بل والتناحر والاقتتال باسم الله ودفاعاً عن الله زوراً وبهتاناً، والتاريخ والوضع الراهن خير شاهد على ذلك.

إذاً حين يطلق الاتجاه العقلي العنان لنفسه متجـاوزاً العـالم الحسـي لا يـستطيع حسم أموره، ولن يصل إلى يقين أبداً- إن كان في المقدور أصلاً الوصول إلى يقـين- وليس عيباً عدم قدرته على الوصـول إلى اليقـين، لكـن المهـم أن يعـرف هـذا، وألا يجترئ بإصدار الأحكام على ما يندّ عـن طاقتـه. ولأن المـذهب الـدوجماطيقي فعـل ذلك- كما هو الحال في المدرسة الفولفية- فقد غدا "*وسادة للنوم ونهايـة كـل يقظـة (وإن كان) صاحب فضل على الفلسفة*"(1)؛ وذلك لأنه قدّم إجابة جاهزة عـلى كـل شيء، ويتجلّى فضله في إعلائه قيمة العقل وإيمانه بضرورة تفسير العالم الحسي وفقاً لمبادئ عقلية.

لكن "*لا فضل لفولف في توسيع المعرفة في الأنطولوجيا*"(2)؛ لأنه لا فولف ولا ليبنتز عرف التمييز بين الأحكام التحليليـة والتأليفيـة، ولـو عرفـا هـذين النـوعين لأمكنهما أن يضيفا شـيئاً. يقـول كـانط: "*إن الخطـوة الأولى التـي حـدثت في هـذا البحث العقلي هي التمييز بين الأحكام التحليلية والأحكام التأليفية بشكل عام. ولو عُرفت هذه التفرقة لعصر ليبنتز وفولف بوضوح لكـان هـذا التمييـز ظـاهراً في أي جانب من المنطق أو الميتافيزيقا*"(3).

---

(1) Kant,I., Verkündigung des Nahen Abschlusses Eines Traktats zu Ewigen Friden in de Philosophie, Band Bänden, MCMXXII im Inselverlag, Leipzig,(O.Z) IV, werke in Achten, P.847.

(2) Kant, I, Welches sind die Wirklichen Fortschritte, OP.Cit, P. 521.

(3) Ibid, P. 526.

ولعلّ هـذا يرجـع بالضرورة إلى أنها أسست المعرفة على مبدأي عـدم التنـاقض والعِلّة الكافية، واعتبرت أن بإمكان الأول أن يعطي المعرفة الواضـحة اليقينيـة، وأن بإمكان الثاني أن يبني الوجود الواقعي؛ إذ يقول كانط: "*إن فلسفة ليبنتز وفولف في ألمانيا ضلّت طريقها عن طيب خاطر بواسطة تقسيمات أخرى في المعنـى عـن المبـدأ الأرسطي القديم للتناقض، فما زال ثمة متسع جديد لهداية الفلاسـفة مـن أجـل أن يملكوا المعطى، أعني مبدأ العِلّة الكافية لوجود الأشياء لتتميز عـن إمكانهـا المجـرَّد وفقاً للمفـاهيم التـي توضـح المـبهم، لكنـه مـا زال معقـداً، وكـذلك التـصوُّرات الواضحة لتمييز الحدس من المعرفة وفقاً للمفاهيم. بينما ومع كل هذا بقي اشتغالها غير معروف في حقل المنطق وبلا خطوة في الميتافيزيقا، ولم تفز إلا بنَذْر قليل. وبذلك برهنت على أنها لم تملك معرفة واضحة لتميز الأحكام التأليفية عن التحليلية*"(1).

إذا كان هذا حال فلسفة ليبنتز وفولف مع مبدأ عدم التناقض؛ فلـم يكُـنْ حالهـا مع مبدأ العِلّة أحـسن حـالاً؛ إذ فهمتـه هـو الآخـر مـن منطلـق المنطـق والقـضايا التحليلية؛ ذلك "*أن مبدأ (كل شيء له علّة) حين يرتبط مع كـل شيء يعـد نتيجـة، يمكن فقط أن ينتمي إلى المنطق، ويملك تمييزاً بين الأحكام التي يمكن أن يفكر فيها بشكل إشكالي عن تلك التي ينبغي أن تعد تأكيدية، وتكون مجرَّد أحكـام تحليليـة إن كان يجب أن تكون عن شيء، أعني أن كل الأشياء تُـرى فحـسب بوصـفها نتيجـة لوجود شيء آخر، أي العِلّة الكافية، والتي رأى أنهـا لـن توجـد في أي مكـان أبـداً، وضدها يكون متناقضاً. عندئذ بحث عن الملاذ في المبدأ*"(2).

إنه يلتمس وجود الأشياء من خلال تحليل المبدأ؛ أي من الأفكار فحـسب "*بيـد أن الأمر اليقيني أن الاسـتدلالات التـي نجـدها عنـد ليبنتـز وغـيره مـن الفلاسـفة أصحاب المذاهب ... ليست صحيحة؛ لأنها جميعاً ناشئة عن منطق ناقص*"(3)؛ لأنه صوري خالص لا يضع الواقع في اعتباره.

وبناءً على هذا فقد قوّضت إذاً فلسفة ليبنتز و فولف وجود الأشياء حين أسست وجودها على عِلّة كافية لم تستطع أن تثبت وجودها، كما أنها لم تـستطع أن تقـدم لنـا

---

(1) Ibid, P. 538.

(2) Ibid, P.539.

(3) رسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص 157.

معرفة موثوقة أو طريقاً آمناً لاكتساب المعرفة. فهل بوسع الاتجاه التجريبي أن يؤسس الأشياء على أساس متين؟ أم تُراه غير قادر على هذا؟

ثانياً- نقد الاتجاه التجريبي:

أما وقد بلغ الشطط مداه بالاتجاه العقلي الذي آمن بقدرة العقل المطلَقة على كشف حجب الحقيقة واستجلاء مغالق الكون دون سند له إلا ذاته؛ فأصبح الفكر هو المكون الأساسي لبنية الوجود، وبحيث أصبح بوسع العقل أن يثبت وجود ما لا يمكن أن تُمدّنا الحواس عنه بشيء، كما غدا وجود الأشياء رهناً بإدراكها دون أدنى اعتبار لوجودها الواقعي، وغدا اليقين المعرفي متوقفاً على مدى تطابق الموضوع مع المحمول في حدي القضية التحليلية التي لا تتحرك إلا في إطار الفكر وحده- أما وقد كان الأمر كذلك؛ فقد كان لابد أن يُقابَل هذا الشطط العقلي- وفقاً لقوانين الفعل وردّ الفعل- بشطط آخر؛ فجاء الاتجاه التجريبي ليعلن- كرد اعتبار للعالم الواقعي- أن التجربة- والتجربة وحدها- هي مصدر معرفتنا عن هذا العالم، وكفر بالمبادئ العقلية الأولية التي زعم العقليون أنها أولية وفطرية وواضحة بذاتها.

ورفض أنصار هذا الاتجاه تأسيس وجود الأشياء على المبادئ العقلية، وأقرّوا بأن للأشياء وجوداً مستقلاً عن إدراكنا، إنها دائماً تكون موجودة سواءً أكان بوسعنا أن ندركها أم لا.

كما أقرّوا بأن الإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء خالية من أي مبادئ فطرية، وأن الإدراك الحسي هو وحده الذي يخطّ خطوطه في هذه الصفحة البيضاء؛ فآدم لم يكن يعرف بالفطرة أن النار تحرق، لكنه عرف أنها كذلك عن طريق الإدراك الحسي حين اقترب منها.

ومن ثم تغيَّر معيار الصدق؛ فأصبحت الحقيقة وقفاً على تطابق الإدراك مع الموضوع المدرَك، أو بتعبير آخر أصبحت الحقيقة رهناً بما يمكن القبض عليه بكلتا اليدين. الموجود هو كل الوجود، الموجود وما عداه لا شيء، الموجود ولا شيء قبله، الموجود ولا شيء بعده. فهل بوسع الموجود وحده أن يقوم بذاته مستغنياً عن كل ما عداه؟ هل بوسع المشروط أن يقدم لنا سند وجوده؟ هل بوسع التجربة أن تُرضي شغف العقل المولع بتجاوز حدودها، وأن تقدم إجابة على أسئلته المثقل بها؟ وهل يكون بوسع الاتجاه التجريبي أن يقدم من خلال إنكار المبادئ العقلية سوى مبادئ عقلية أقل عمومية؟ أي هل ينجح أنصار الاتجاه التجريبي في صياغة بنية فكرية

متكاملة ومنعزلة عن العقل؟ وهل يبتكرون مفاهيم تجريبية تغنينا عن المفاهيم العقلية؟ أم أنهم ألبسوا المفاهيم العقلية حُلة تجريبية؛ ومن ثم يروِّجون البضاعة القديمة في ثياب جديدة؟ وأخيراً هل تُراهم يبلغون اليقين؟ وهل يمكن أن يثبتوا أنهم أصحاب اتجاه له قدره أم يكونون مجرَّد نافلة؟

على أية حال علينا أن نتعرف على هذا الاتجاه قبل إصدار الأحكام حتى لا يكون الكلام رمياً في عماية. وقد كان لوك في العصر الحديث أول من سلك شعاب هذا الاتجاه - وإن لم يَعدم له أصلاً في الفلسفة السابقة - فما رؤية لوك لهذا الاتجاه الجديد؟

1- نقد تجريبية لوك:

حاول لوك انطلاقاً من دراسته للعقل الإنساني بوصفه طبيباً ومستفيداً مما حققه العلم من تقدم أن يُعبِّد شعاب طريقه الجديد في الميتافيزيقا الذي أمل من ورائها أن يكون حاملاً للواء العلم في الميتافيزيقا.

وبطبيعة الحال فإن مفهوم الميتافيزيقا في القرن الثامن عشر في الثقافة الأنجلوساكسونية أصبح يعني دراسة العقل البشري من حيث الحدود والطاقات. وهذا التعريف ذاته هو العنوان الفرعي لمؤلَّف لوك.

ومن العجيب أن البعض عدّ كتاب لوك (محاولة في الفهم الإنساني) بمثابة اختراع للميتافيزيقا؛ إذ يقول دالمبير في كتابه (خطاب حول الموسوعة): "*يمكننا القول إن لوك اخترع الميتافيزيقا، كما اخترع نيوتن الفيزياء*"[1]، وربما المقصود اختراع ميتافيزيقا تساير العلم.

والواقع أن الحاجة التي دفعت لوك إلى نهج هذا السبيل تأتي من أسباب عدة؛ منها عدم رضاه عن الميتافيزيقا الديكارتية بشكل عام، خاصة عند الديكارتيين المتأخرين، وفلسفة ليبنتز بشكل خاص؛ إذ كتب إلى صديق له بصدد تأملات ليبنتز الميتافيزيقية يقول: "*أنت وأنا في غنًى عن هذا النوع من [العبث]*"[2]. وثانياً محاولته طرح مخرج من النزعة الشكية التي كانت سائدة في عصره، والتي أشار إليها عندما

(1) برييه، إميل: تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، جـ 5 ، ص 13.

(2) رسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، ص177.

قال: "*إن معرفة قدراتنا هي العلاج للنزعة الشكية والوهم؛ فعندما نعرف قدراتنا سوف نعرف بشكل أفضل ما نأمل أن نحققه*"(1). كما أن اعتماد العلوم الطبيعية على التجربة وتحقيقها نتائج عظيمة الأهمية- خاصة عند نيوتن- قد جعلته يضرب بالتأملات العقلية عرض الحائط.

ويبدو أن هذه الأسباب قد دفعته ابتداءً لتحديد المدى الذي يمكن أن يتحرك فيه الفهم الإنساني؛ فأنكر على الفلاسفة تجاوزهم لحدود قدراتهم إرضاءً للنزق العقلي؛ لأن ذلك يوقعهم في التناقض؛ إذ يقول في لغة قريبة جدًّا من اللغة التي يستخدمها كانط: "*إن الناس يُمدوا أبحاثهم فيما وراء قدراتهم ويتركوا أفكارهم تضلّ في هذه الأعماق حيث لا يمكن أن يوجد موطئ قدم ثابت. ولا عجب أن ينشئوا أسئلة، وأن يدور جدل كثير لا يؤدي إلى حل واضح، وهم على استعداد للاستمرار في هذا وزيادة شكوكهم. وحيث تقدر قدرات فهمنا بشكل جيّد يتكشف مدى معرفتنا، ويتكشف الأفق الذي يضع الحدود بين الأجزاء الواضحة والغامضة، أي بين ما يكون مفهوماً وما لا يكون مفهوماً بالنسبة لنا*"(2).

ومن أجل تجنُّب تجاوُز حدود الفهم اعتبر لوك المعرفة الإنسانية معرفة بَعدية، أي تأتي بعد التجربة، ولا يمكن أن تكون قبلها؛ ومن ثم رفض أن تكون الأفكار أولية أو فطرية؛ إذ "*لو كانت فطرية لأمكن للعقل أن يكشفها لنا بشكل يقيني ويجعلنا نقبلها بشكل راسخ، وهذه كلها غير منطبعة بالفطرة في العقل؛ إذ لو كان الأمر كذلك لما وجد اختلاف بين قواعد الرياضيين والبرهنات التي يستنبطونها منها؛ إذ يجب أن تكون كلها فطرية بشكل متساوٍ. بيْد أنها جميعاً مكتشفة بواسطة استخدام العقل*"(3). الحقائق إذاً تُكتشَف بواسطة العقل لكنها ليست فطرية فيه؛ أي لا يولد مزوداً بها، بل توجِدها التجربة فيه من خلال الممارسة.

وفي نص آخر يقول تحت عنوان (إن الطريقةَ التي نتوصل بها إلى أي معرفةٍ كافيةٌ للبرهنة على أنها ليست فطرية): "*يسود اعتقاد راسخ بين بعض الناس مفاده أن في الفهم مبادئ فطرية معينة مثل بعض التصوُّرات الأولية والخصائص المطبوعة في*

---

(1) Locke, John, An Essay Concerning Human Understanding, London, 1960, P.13.

(2) Ibid, P. 14.

(3) Ibid, P. 20.

عقل الإنسان والتي تتلقاها النفس في وجودها الأول... ويكفي لكي أقنع القرّاء المنصفين بكذب هذا الادعاء أن أبين لهم .... كيف يصلون إلى ما لديهم من معرفة باستخدام ملكاتهم الطبيعية بالجهد"[1].

والسبيل الأوحد لتجنب جنوح العقل تَمثّل للوك في امتلاك الأفكار الواضحة والمتميزة؛ ومن ثم فإنه "*قيل دون تحفّظ (الفهم) الديكارتي للحقيقة بوصفها متوقفة على امتلاك الأفكار الواضحة والمتميزة، ومتوقفة أيضا على فهم ترابطها الضروري*"[2]. فمن أين نستمد أفكارنا الواضحة هذه؟ "*إن الناس لديهم ثلاثة أنماط للمعرفة؛ المعرفة الحدسية والبرهانية والحسية.. معرفة الله حدسية. إنه يرى كل شيء في الحال؛ ومن ثم لا يحتاج إلى العقل مثل الناس... إن البرهنة الصحيحة تكون في المعرفة المحددة مثلما تكون في الحدس. لكن طالما أنها تتضمن علاقات بين أفكار متعددة ومختلفة؛ فإنها للأسف غير يقينية ومحددة ... إن المعرفة الحسية هي بالضبط التي تستحق اسم المعرفة*"[3].

لكنها معرفة تخصّ الله ولا تخصّنا؛ ومن ثم يذهب لوك إلى أننا نستمدّ معرفتنا من المعرفة الحسية؛ فيقول: "*دعنا نفترض أن العقل كما نقول صفحة بيضاء خالية من كل الخصائص، وبدون أي أفكار. فكيف يمدنا بالأفكار؟ ومن أين يأتي هذا المخزن الفسيح بكل ما فيه، وقد رسم فيه خيال الإنسان اللامحدود تنوعاً لا متناهٍ؟ من أين له كل مواد العقل والمعرفة؟ وأنا أجيب على كل هذا بكلمة واحدة من التجربة، وعليها تتأسس كل معرفتنا، ومنها تستمد نفسها في النهاية* "[4]. فكيف نستمدّ معرفتنا من التجربة؟

يقول لوك: "*إن ملاحظاتنا تنصبّ إما على موضوعات الحس الخارجي، وإما على العمليات الداخلية لعقولنا مدركة ومفكرة في أنفسنا، وهذا هو ما يمدّ فهمنا بكل أدوات التفكير، وهذان هما ينبوعا المعرفة اللذان تصدر عنهما كل تلك الأفكار*

---

(1) Ibid, P.16.

(2) Pringle- Pattion, A. S., His Introduction to John Lock'An Essay .., P. X.

(3) Dunn, John,& Others, The British Empiricists, Oxford University Press, New York, (W- D), P.75.and see also Locke, John, An Essay, Op. Cit, P.309.

(4) Locke, John, An Essay, Op. Cit, P.42.

التي نملكها، أو يمكن أن نملكها بشكل طبيعي"(1).

التجربة إذاً هي والتأمل العقلي للذات هما مصدرا معرفتنا. وإذا كان التأمل الذاتي يؤدي إلى معرفتنا بأنفسنا؛ فإن ما يؤدي إلى معرفتنا بالعالم الخارجي هي التجربة؛ فهل بوسع التجربة- مفهومة على هذا النحو الذي لا يختلف كثيراً عن فهم رجل الشارع- أن تكون المصدر الوحيد للمعرفة، وأن تضع حدًّا لذلك النزاع الطويل بين الفلاسفة العقليين؟

يقول كانط: "*من حيث ينبغي أن توضع نهاية لكل تلك النزاعات ظهر حقًّا في العصور الحديثة (ما يضع هذه النهاية) من خلال فسيولوجيا مؤكدة للفهم الإنساني للشهير لوك. وقد ميّزت تماماً مشروعية كل تلك الادعاءات، لكن لأن هذه الملكة المزعومة الآن استُدل عليها من رعاع التجربة العامية، فإنها وجدت نفسها دائماً مضطرة للتأكيد على مزاعمها. لكنّ ادعاءاتها يجب أن تكون محل شك طالما أن جيولوجيتها هذه في الحقيقة قد اختلقت كذباً*"(2)؛ أي إن محاولة لوك لم تتأسس على أسس صحيحة، بل لفّقت أساساً.

لكنْ لم ينكر كانط على لوك أن تكون التجربة هي مصدر المعرفة. ألم يتقدم العلم الطبيعي ليحقق كل ما حقّق؛ لأنه اعتمد على التجربة؟ ألم يقل كانط نفسه "*كل معرفة للأشياء نستمدّها من الفهم الخالص المجرَّد أو العقل الخالص ليست شيئاً آخر غير ظاهرٍ كاذبٍ، وفي التجربة وحدها تكون الحقيقة*"(3)؟

الواقع أن التجربة عند كانط- حقيقية كانت أم ممكنة- هي الشرط الأول لقيام كل معرفة، لكنها ليست المصدر الوحيد للمعرفة؛ لأن معرفتنا تصدُر عن مصدرين أساسيين، المصدر الأول هو: الحدوس الحسية، التي تتطلّب حضور الموضوع أولاً، والمصدر الثاني هو: القدرة على معرفة موضوع من خلال المفاهيم العقلية الخالصة. ولكي تتم المعرفة يجب "*أن يتأسس الحدس التجريبي أوليًّا على الحدس الخالص...*

(1) Ibid, PP. 42, 43.

(2) Kant, I., Aus der Ersten Ausgabe der Kritik der Reinen Vernunft, Band IV, Sämtliche werke in Achten Bänden, MCMXXII im Inselverlag, Leipzig, P.691

(3) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P.513.

وعلى هذا النحو وحده يمكن أن يتأسّس"[1]؛ أي أن التجربة يجب أن تتأسس على المبادئ العقلية.

ومن ثم فمن شأن قصر المعرفة على التجربة أن يؤدي بالمعرفة التجريبية إلى أن تصبح مجرَّد شتات من المعطَيات الحسية لا توجد ناظمة لها. كما أن الإحساس لا يقدِّم لنا معرفة أولية، وهي التي يتأسَّس عليها كل علم؛ لأن "*كل الإحساسات بما هي كذلك معطاة بَعديًّا*"[2]؛ أي معرفة تأتي بعد المعرفة الأولية، فضلاً عن أن المعرفة الحسية التي نتلقّاها من الإدراك غير واضحة ولا قائمة بذاتها.

فالادّعاء إذاً بأن المعرفة المباشرة المستمدة من التجربة قادرة على أن تمدنا بأفكار متميزة وواضحة ادعاء لا أساس له من الصحة؛ لأن "*أحكام التجربة لا تستمد صحتها الموضوعية من المعرفة المباشرة للموضوع (لأن هذه غير ممكنة) بل من شروط الصحة العامة للأحكام التجريبية، والتي - مثلما قلت - لا تُستمدّ أبداً مما هو تجريبيّ أو من الشروط الحسية بشكل عام، بل تتأسس في مفاهيم الفهم الخالص*"[3].

بتعبير آخر المعرفة لا تبدأ من التجربة، بل تنتظم التجربة وفقاً لمفاهيم العقل. كما أن الانطلاق من التجربة يؤدي إلى إحالة الزمان والمكان إلى موجودات لا إلى شروط معرفية، فاسمع إلى لوك وهو يقول: "*إننا نحصل على فكرة المكان بكل من الرؤية واللمس التي أعتقد أن من الواضح أنه لن يكون ثمة حاجة للبرهنة على أن الناس يدركونها بواسطة رؤيتهم المسافة بين الأجسام التي لها ألوان مختلفة. أو بين أجزاء نفس الجسم، بينما يرون الألوان نفسها*[4]"[5].

وبطبيعة الحال فإن تصوُّر المكان على أنه محلٌّ للرؤية لا يمكن أن يقبل عند كانط، الذي يذهب إلى أن المكان "*تصوُّر أولي ضروري تتأسس عليه كل الحدوس*

(1) Ibid, P. 405.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 181.

(3) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P.423.

(4) وفي نص آخر يقول :"إن المكان والجسم هما نفس الشيء". انظر:
Locke, John, An Essay, Op.Cit, P. 151.

(5) Locke, John, An Essay, Op. Cit, P.96.

الخارجية"[1]. وعلى هذا لم يكن بوسع لوك أن يحيط بكُنْه المكان، بل خلط على نحو مؤسف بينه وبين المسافة التي هي مفهوم تجريبي.

ولم يكن حال الزمان عنده أفضل من المكان. يقول معرّفاً الزمان: " *بعد الحصول على فكرة الدوام فإن الشيء التالي الطبيعي للعقل أن يفعله هو أن يحصل على قياس ما لهذا الدوام العام الذي يحكم بواسطته على الفترات المختلفة، ويعتبر النظام المميز الذي يوجد في أشياء عديدة، والذي بدونه يرتبك جزء كبير من معرفتنا، ويغدو جزء كبير من تاريخنا بلا فائدة. هذا الاعتبار للدوام من حيث إنه يبدأ من فترات معينة ويلاحظ بوصفه قياسات معينة وعصوراً؛ أي أنني أفكر فيما نسميه بشكل أكثر ملاءمة الزمان*"[2].

يفهم لوك الزمان إذاً على أنه يتخلّل وجود الأشياء، وعلى أنه زمن يقاس، وليس بوصفه مبدأً معرفيًّا صوريًّا. وما جعل لوك يقع في هذا الخطأ هو أنه انطلق لتعريف المبادئ الخالصة للفهم، أي الزمان والمكان من التجربة، ولم يفهم أن هذه المبادئ أوّليّة لا تُشتق. وفي هذا الصدد يقول كانط: "*افتقر لوك الشهير إلى هذه الملاحظة (أي أن المكان والزمان شرطان)؛ لأنه وجد في التجربة مفاهيم خالصة للفهم، واشتقّها أيضاً من التجربة، فتصرّف بتناقض؛ لأنه اجترأ وحاول أن يصل بالمعارف إلى حدود تتخطّى حدود كل تجربة*"[3]؛ فلوك الذي آمن بأن التجربة هي مصدر المعرفة بدأ شيئاً فشيئاً يتخلّى عن التجربة، والدليل على صدق كانط يقدمه لوك نفسه؛ إذ أوقف المعرفة على الإدراك حين قال: "*إن المعرفة إدراك اتفاق فكرتين أو عدم اتفاقهما، المعرفة عندئذ تبدو لي على أنها ليست شيئاً آخر غير إدراك الإرتباط والاتفاق أو عدم الاتفاق والتنافر لأي من أفكارنا وهي تتكون في هذا فحسب، فحيث يكون ثمة إدراك تكون ثمة معرفة*"[4]. ويترتب على هذا إنكار إمكان معرفة الأشياء؛ لأنها ليست أفكاراً، وهذا تناقض .

ومن ناحية أخرى كان لوك مضطرًّا في أحوال كثيرة لقبول بعض الأفكار

Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.60. (1)

Locke, John, An Essay, Op. Cit, P. 111. (2)

Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.120. (3)

Locke, John, An Essay, Op. Cit, P.255. (4)

العقلية؛ لكي يستطيع أن يكمل نسقه المعرفي الذي عجزت التجربة عن تقديم تفسير مكتمل لبعض أجزائه؛ فعلى سبيل المثال كان لوك مضطرًّا إلى الاعتراف بفكرة الجوهر؛ لأن تجميع الصفات الأولية والثانوية لا يمكن أن يؤدي لوجود شيء، فالشيء أكثر من مجرَّد تجميع للصفات. إن له وحدة ما يؤسسها مفهوم الجوهر.

وفي هذا الصدد يقول لوك: "*إن من يختبر نفسه بالنسبة لفكرته عن الجوهر الخالص بصفة عامة لن يجد في نفسه إلا افتراضاً فقط لما لا يعرفه كدعامة لهذه الصفات القادرة على أن تحدث فينا الأفكار البسيطة، تلك الصفات التي تسمى عادة باسم الأعراض... وعلى ذلك فالفكرة التي نطلق عليها الاسم العام الجوهر لن تعبّر عن شيء سوى تلك الدعامة المجهولة التي نفترض وجودها لنحمل عليها تلك الصفات التي ندرك أنها موجودة، والتي لا يمكن أن نتخيل وجودها بدون شيء يدعمها. ونحن نسمي هذه الدعامة أو الركيزة باسم الجوهر الذي يعني تبعاً للدلالة الحقيقية للكلمة في اللغة الإنجليزية الواضحة أنه: ما يقف تحت أو ما يدعم*"(1). وهكذا قَبِل الأفكار العقلية، وكان أحرى به لكي لا يكون متناقضاً أن ينكرها.

ومثلما ذهب ديكارت إلى إمكانية معرفة النفس، ذهب لوك أيضاً إلى القول "*بوضوح فكرة الروح مثل الجسد*" وذهب أيضاً إلى أنه "*لا شيء يمكن أن يكون أكثر بيّنة لنا من وجودنا أنا أفكر، وأتعقّل، وأشعر باللذة والألم، هل يمكن لأي من هذه أن تكون أكثر بيّنة لي من وجودي؟ إذا شككت في كل الأشياءالأخرى؛ فإن الشك يجعلني أدرك وجودي*"(2)، وهذا عيْنه هو منحى ديكارت العقلي الذي يبدأ من الفكر.

كما كان مضطرًّا أيضاً للاعتراف بالحدود الكلية ووجود الله. وهو يسلك في التدليل على وجود الله نفس الدليل الكوسمولوجي الذي ذكره ليبنتز وفولف، أو دليل حدوث العالم؛ إذ يقول: "*إذا عرفنا أن هناك نوعاً من الوجود الحقيقي، وأن العدم لا يمكنه أن ينتج أي موجود حقيقي؛ فسيكون برهاناً واضحاً القول بأنه لا بد من وجود شيء ما منذ الأزل طالما أن كل ما ليس منذ الأزل له بداية، وكل ما له*

---

(1) Ibid, P. 155, 156.

(2) Ibid, P. 309.

بداية يجب أن يكون ناتجاً عن شيء غيره"[1].

وعلى الرغم من أن لوك يعتقد أن بوسع التجربة أن تقدم لنا معرفة عن الله؛ فإنه يري صروة البدء من المعرفة الحدسية؛ فيقول: "*مع أن الله لم يهبنا أفكاراً فطرية عنه، ومع أنه لم يطبع بسمات أصيلة في عقلنا بحيث يمكن أن نقرأ وجوده؛ فإنه مع ذلك أمدّنا بملكات عقلنا هبة منه، ولم يترك نفسه دون بيّنة، طالما أننا نملك الإحساس والإدراك والعقل، ولا يمكن أن نُحتاج برهان واضح عليه طالما أننا نحوي أنفسنا بين جنباتنا، ولا يمكننا أن نشكو بحق من جهلنا في هذه النقطة العظيمة، طالما أنه أمدّنا بالوسائل بوفرة لنكتشفه ونعرفه طالما أنه ضروري لغاية وجودنا وشأن عظيم لسعادتنا. لكن مع أن الحقيقة الأكثر جلاءً أن العقل يكتشف ومع أن وضوحه (إذا لم أخطئ) مساوٍ لليقين الرياضي؛ فإنه مع ذلك يتطلب التفكير والانتباه، ويجب على العقل أن يلجأ إلى الاستدلال المنظم عليه من جزء ما من معرفتنا الحدسية*"[2].

من الصحيح أن لوك هنا لم يذهب مذهب العقليين، ويتحدث عن وجود واقعي أو أكثر واقعية، بل يمكن فهم الوجود عنده هنا على أنه وجود ممكن وحسب. لكننا نجده ينزلق إلى تعيُّن صفات الكائن الأسمى؛ فيقول: "*الوجود الأبدي يجب أن يكون أكثر قوة... وأكثر معرفة وعلماً*"[3]. فهل تُمدّه التجربة بمعرفة مثل هذه الصفات؟

ويلجأ لوك إلى منهج المماثلة الذي يستخدمه الفلاسفة العقليون لمعرفة وجود الله، فيقول: "*إن هناك إلهاً فكيف حصلنا على هذا اليقين؟ إنني أعتقد أننا لا نحتاج لأن نذهب لأبعد من أنفسنا*"[4].

والواقع أن لوك "*يجرّد نظرية الله من لعب أي دور في النظرية الاستنباطية دون أن يستبعد وجود الله تماماً من نظام الفلسفة، وهذا في الواقع موقف دقيق يتعذر التمسك به*"[5]. وموقف لوك هنا على النقيض من كانط الذي يرى أن اللامشروط

---

(1) Ibid, P. 312.

(2) Ibid, P. 310.

(3) Ibid, P. 312.

(4) Ibid, P. 311.

(5) كولينز، جيمس: الله في الفلسفة، المرجع السابق، ص 148.

ضروري لمعرفة المشروط.

وعلى أية حال "*أقر لوك بأنه لكي نكمل عملنا فإننا نحتاج أيضاً لأن نبحث في أسس ودرجات الاعتقاد والرأي والقبول. إن هذا يعني أن نبحث داخل المعرفة المحتملة؛ فليست كل معرفة يقينية. وفي الحقيقة فإن النتيجة التي استنتجها لوك هي أن معرفة قليلة جدًا هي اليقينية*"[1]. وبما يعني أن لوك لم يكن دوجماطيقيًا.

ومن ناحية أخرى فإن متابعة لوك الاتجاه العقلي جعلته لم يلتفت بشكل كافٍ إلى الفرق بين الأحكام التأليفية والأحكام التحليلية، ولم يُشر إلا إشارة موجزة إلى هذه القسمة بين أحكام تأليفية وأحكام تحليلية.

وفي هذا الصدد يقول كانط: "*وعلى عكس ذلك (أي موقف فولف وباومجارتن)؛ فإنني أجد عند لوك في بحثه في الفهم الإنساني إشارة لهذه القسمة؛ لأنه في الكتاب الرابع في الفصل الثالث (F9. I) بعد أن ميز رابطة التصوّرات في الأحكام، وتحدّث عن مصدرها، ووضع إحداهما في مبدأ الهوية أو مبدأ عدم التناقض (الأحكام التحليلية) والأخرى في وجود التصوّرات في الذات (الأحكام التأليفية)؛ فإنه صرح في الفقرة العاشرة أن معرفتنا الأولية بالمصدر الآخر ضيقة جدًا أو تكاد لا تذكر*"[2].

وإذا كان لوك قد عجز عن تقديم نسق معرفي متّسق، وخلت فلسفته من أي تأمُّل فلسفي تقريباً؛ فإنه عجز أيضاً في العقل العملي عن تأسيس الأخلاق؛ فذهب صراحة إلى أنه "*لا توجد مبادئ أخلاقية مدركة بوصفها واضحة وعامة أي بوصفها قواعد تأملية*"[3]؛ فعلام إذاً يمكن أن تتأسس الأفعال الأخلاقية؟ "*تكون الأشياء خيراً أو شرًا فقط من حيث ارتباطها باللذّة والألم (وبحيث نسمي) خيراً ما هو جدير بأن يسبب اللذة أو يزيدها أو يخفف الألم عنا*".

وغني عن القول أن تأسيس الخيرية على اللذة من شأنه أن يقضي قضاءً مبرماً على أي موضوعية في الأخلاق، وهو يقف على النقيض من كانط الذي يقول: "*بوسعنا أن نملك قانوناً طبيعياً بحيث تُدرَج الأفعال (الأخلاقية) تحت قاعدة عامة*

(1) Aron, R.,John Lock, Third Edition, Oxford Clarendon Press, London, 1971, P.78.

(2) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P.391.

(3) Locke, John, An Essay, Op. Cit, P.28.

أو حتى تحت قانون عملي، وبذلك يكون كل قانون عملي معبّراً عن ضرورة الأفعال الحرة، ويكون إما ذاتيًا بقدر ما يحدث وفقاً لاختيار الإنسان وإما موضوعيًا إذا حدث وفقاً لما ينبغي"[1].

بيد أن رؤية لوك في الشق الثاني من العقل العملي أي الفلسفة السياسية كانت أفضل من سابقتها، وبدأ تأسيسه للسياسة بافتراض حالة طبيعية سابقة على كل حكومة، في هذه الحالة الطبيعية يعيش الناس معاً وفقاً لقانون الطبيعة الذي يتوحد مع العقل دون أن ينصبوا سيداً عليهم، وفي هذه الحالة أيضاً توجد الحرية الكاملة وتسود المساواة؛ فـ "*ليس هناك شيء أوضح من أن المخلوقات من نفس النوع والرتبة ولدوا بكل ونفس مميزات الطبيعة بلا تمييز بينهم، وهم يستخدمون نفس الملكات، ويجب أن يكون كل واحد منهم متساوياً مع الآخرين دون خضوع أو تبعية*"[2].

غير أن حالة الطبيعة لا يمكن أن تظل سائدة؛ لأنها لا تحمل في ذاتها ما يمكنها من الاستمرار، أعني أنها تفتقد إلى قوة إلزام على اتباع قانونها، ولا توجد قوة تقوم على تنفيذ قانونها؛ وبالتالي يظهر بعض الناس الذين لا يعيشون وفقاً للطبيعة، صحيح أن قانون الطبيعة يُمدّنا بما يمكن أن نفعله حيال هؤلاء؛ فـ "*اللص الذي يحاول أن يسرق ما أملك بوسعي أن أقتله عندما يهجم علي ليسرق حصاني أو قطي؛ لأن القانون الذي وضع لحمايتي - وإلم يكن بوسعه أن يتدخل ليؤمن حياتي لحظة اعتداء القوة على تلك الحياة التي إذا فُقدت لا يكون ثمة قدرة لتعويضها - يسمح لي بحق الحرب؛ أي حرية أن أقتل المعتدي*"[3].

ويجب أن نلاحظ هنا أن "*النظرية القائلة: بأن للفرد بعض الحقوق التي لا تنتهك تتعارض في صورتها المطلقة مع مذهب المنفعة*"[4]؛ لأن نظرية الحقوق تستند إلى المبادئ العقلية، بينما مذهب المنفعة يستند إلى أسس تجريبية، وهكذا يخلط لوك بين العقلي والتجريبي في العقل العملي.

---

(1) Kant, I., Vorlesung zur Moralphilosophie, Herausgegeben von Werner Stark, Walter de Gruyter, Berlin, 2004, P.53.

(2) Locke, John , Two Treatise on Government ,McMaster University Archive of the History of Economic, Copyright C, 2000, P. 106.

(3) Ibid, P.113.

(4) رسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص 205.

وعلى أية حال فإن ما يشوب حالة الطبيعة من نقص يتمثل في أن من يقع عليه الظلم سيكون هو الخصم والحكم، وهذا يتعارض مع أبسط مبادئ العدالة، ويأتي الخروج من هذه الإشكالية متمثلاً في إقامة العقد الاجتماعي "*فحيثما اتّحد أي عدد من الناس في مجتمع واحد؛ فإن كل فرد يتخلّى عن القوة التنفيذية لقانون الطبيعة تماماً ويوكل تنفيذه إلى السلطة العامة، هنا وهنا فقط يوجد المجتمع السياسي أو المتحضر، وهذا يحدث حينما يدخل أي عدد من الناس في دولة الطبيعة في مجتمع ليُكوِّنوا شعباً واحداً وإطاراً سياسيًّا واحداً تحت إمرة حكومة واحدة*"(1).

ويشترط لصحة العقد أن يأتي الاتفاق عليه بمحض الإرادة الحرة ؛ وذلك لأن "*كل إنسان... حر بالطبيعة ولا شيء يمكن أن يكون قادراً على وضعه تحت إذعان لأي قوة أرضية اللهمّ إلا اتفاقه فحسب*"(2).

ومن هذا المنظور يرى لوك "*أن المَلَكية المطلقة... هي في الحقيقة مناقضة للمجتمع المتحضر، ولا يمكن أن تشكل حكومة متحضرة على الإطلاق*"(3)؛ وذلك لأنها لا تتأسس على الاتفاق الحر بين الحاكم والمحكوم ، بل تقوم على أساس السلطة المطلقة للحاكم التي لا تحقق خيراً أبداً.

وعلى أية حال يرى لوك أنه بمقتضى العقد الاجتماعي يعمل الحاكم أو السلطة السياسية على تحقيق الخير العام، ولكي يتسنى لها ذلك على نحو صحيح يتحتم عليها إيجاد معيار ثابت يمكن بواسطته تحقيق الخير العام، ويتمثل هذا المعيار الثابت في وضع قانون للدولة "*بغية تنظيم المِلكيّة وصونها واستخدام قوة الجماعة في تنفيذ مثل هذه القوانين والدفاع عن كيان الدولة ضد العدو الأجنبي كل هذا من أجل الصالح العام وحده*"(4)، و"*لا يجوز للسلطة الشرعية أن تدّعي لنفسها قوة لتحكم وفقاً لأمر تعسفي ارتجالي، بل إنها ملزمة بنشر العدالة وتقرير الحقوق للمظلومين بواسطة القوانين الصادرة الثابتة... (كما) أن القوة التعسفية المطلقة أو الحكم بدون قوانين ثابتة مستقرة لا يجعل الناس يتفقون على غايات المجتمع والحكومة*"(5).

(1) Ibid, P.142.

(2) Locke, John, Two Treatise on Government, Op.Cit, P.157.

(3) Ibid, P.158.

(4) رسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص 207، 208.

(5) Locke, John, Two Treatise on Government, Op.Cit, PP. 163, 164.

ويرفض لوك في نفس الوقت أن يهدف الحاكم من وراء حكمه إلى تحقيق مصالح شخصية؛ لأن السعي لتحقيق المصلحة الشخصية سيحول الحاكم إلى طاغية، والطاغية ليس له من هدف إلا اغتصاب الحقوق، وعلى هذا "*يصبح الطغيان هو ممارسة سلطة لا تستند إلى أي حق ولا يمكن للمرء أن يكون له حق في ممارسة هذه السلطة*"[1]، وهذا يحدث "*عندما لا يجعل الحاكم- كيفما يكون لقبه- القانون، بل إرادته هي القاعدة، وعندما لا تكون أوامره وأفعاله موجهة إلى حفظ ممتلكات شعبه، بل إلى إرضاء طموحه الخاص*"[2]، ولا يكون الطغيان قصراً على نظام حكم دون آخر؛ فـ"*من الخطأ الاعتقاد أن هذا العيب يتلاءم مع الملكيات فالصور الأخرى للحكومة عرضة له مثل الملكيات.... فحيث يلغى القانون يبدأ الطغيان*"[3]. ومن صور إلغاء القانون تحويل الحقوق إلى هبة وتفضل ومنة.

وعندما يقيم (الحاكم) إرادته المتعسِّفة محلّ القوانين التي هي إرادة المجتمع المعلن عنها في السلطة الشرعية، عندئذ "*تكون السلطة الشرعية قد تغيرت*"[4]، فهل يكون بوسع الشعب الخروج على هذه السلطة التي لم تعد شرعية والتمرد عليها أو حتى القيام بثورة حيالها؟ خاصة و "*أن أي إخلال في تنفيذ [العقد] من أي طرف من الطرفين يفسخ العقد، ويجعله لاغياً*"[5]؟

يرفض لوك الخروج على الحاكم متى ارتكب بعض الأخطاء حيال بعض الأفراد؛ لأن "*هذا سوف يشوِّش ويهدم كل الآداب وبدلاً من الحكومة والنظام لن يوجد إلا الفوضى والاضطراب*"[6]، فهل يجب على الناس أن يُذعِنوا لطغيان الحاكم ويقبلوا ظلمه دون أن تنبس شفاههم بكلمة؟ "*هل يجب على الناس وحدهم أن يُمنَعوا من الامتياز العام لمقابلة القوة بالقوة، ذلك الامتياز الذي تسمح به الطبيعة بحرية تامة؟ ... إن الدفاع عن النفس جزء من قانون الطبيعة، ولا يمكن أن ينكره*

---

(1) Ibid, P.192.

(2) Ibid, Loc.Cit.

(3) Ibid, P.193.

(4) Ibid, P.199.

(5) إمام، إمام عبد الفتاح : الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001، ص 290.

(6) Locke, John, Two Treatise on Government, Op.Cit, P.194.

الاجتماع حتى ضد الملك نفسه، لكن لا يجب أن يسمح لهم أن ينتقموا لأنفسهم منه على الإطلاق؛ لأن هذا لا يتفق مع القانون. لكن إذا أظهر الملك بغضاً لا لبعض الأشخاص، بل عارض كيان الكومونولث الذي بمقتضاه أصبح رئيساً، وإذا تجبّر بقسوة على جزء من الناس عن طريق الاستخدام المفرط للقوة، في هذه الحالة يحقّ للناس أن يقاوموه ويدافعوا عن أنفسهم ضد إيذائه، لكن يجب أن يكون هذا بحذر، ويَحِقُ لهم أن يدافعوا عن أنفسهم فحسب، لكن لا يحقّ لهم أن يهجموا على أميرهم"(1). و"*إذا أخلّت السلطة السياسية بشروط العقد فمن المشروع البحث عن سلطة شرعية جديدة عندما يسلك (الحاكم) على نحو مخالف لثقتهم؛ وذلك عن طريق الاعتداء على ممتلكاتهم .. والتمرد ليس انقلاباً على الأشخاص، بل على السلطة*"(2)؛ فخروج السلطة على الشرعية هو الذي يدعو للخروج على السلطة؛ لأن خروجها فيه إلغاء للأساس.

ويتفق كانط مع لوك في وجود حالة الطبيعة، وأن تجاوزها يأتي عن طريق إقامة العقد ووضع قانون عام يستند إليه في إقامة العدل، كما يتفق معه على وجوب الثورة، ويرفض الخروج الفردي على السلطة السياسية؛ لأن ذلك يعني القضاء على القانون أو الدستور، ومن ثم "*يجب أن يسأل الشعب نفسه قبل إنشاء العقد، هل يقدم على نشر المبدأ الذي يحتفظ لنفسه بمقتضاه بحقّ التمرُّد في بعض الحالات... إذا أريد جعل (هذا) شرطاً لتنظيم الدولة لم يعد في الإمكان قيام أي دستور، وهو أمر يكون مخالفاً للغرض الذي توخّاه الشعب*"(3).

وعلى أية حال فرغم كل الانتقادات التي يوجهها كانط لاتجاه لوك التجريبي؛ فإن الاتجاه التجريبي عند لوك ليس بلا فائدة، بل إن له بعض الفوائد. ولعل من أهم فوائده أنه يصرّ على أن العقل ينبغي أن يبقى في حقل الفهم لكي لا يقع في التناقض. يقول كانط: "*وعلى العكس تقدم (الفلسفة) التجريبية لاهتمام العقل التأملي فوائد مغرية جدًا تتخطى كثيراً تلك التي يعِد بها معلم الأفكار العقلية الدوجماطيقي؛ فوفقاً للتجربة يبقى الفهم دائماً في تربته الخاصة، أي في حقل التجارب الممكنة*

(1) Ibid, P.208.

(2) Ibid, P.204.

(3) كانط، ايمانويل، مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1967م، ص 128، 129.

فحسب، ويمكنها أن تقتفي أثر قوانينها بواسطتها؛ حتى يمكنها أن توسع معرفتها المفهومة والمؤكدة بواسطة هذه القوانين بلا نهاية"[1].

وقد سار ديفيد هيوم في نفس هذا الاتجاه التجريبي، وحاول تفادي ما وقع فيه لوك من أخطاء. فهل ينجح هيوم فيما لم ينجح فيه لوك؟

2- نقد تجريبية هيوم:

يقول آير: *"لقد أعطى توماس ريد هيوم الثقة في تناول فروض لوك من حيث نتائجها المنطقية؛ فطالما أن النتيجة كانت بوضوح خلفاً محالاً؛ فقد لزم أن يكون ثمة شيء ما خطأ في البداية. إن الخطأ الرئيسي كما رآه ريد تمثل في تبني لوك وتابعيه نظرية الأفكار. إن الادّعاء أن ما هو مدرَك بشكل مباشر، إذا كان يسمى فكرة كما يسميه لوك، أو كيفية حسية، أو كما يفضل هيوم انطباعاً؛ هو شيء ما ليس له وجود منفصل عن الموقف الإدراكي الذي يتشكل فيه"*[2].

ومن هذا المنطلق أعلن هيوم أن التجربة وحدها هي مصدر كل ما لدينا من معرفة، أو بتعبير آخر جعل معرفتنا مقصورة على التجربة دون أدنى محاولة من جانب هواة الفضول المعرفي الذين يطلون علينا بعقولهم بين الفينة والأخرى بتأملات لم تقضِ بها التجربة علينا أو تنزِّل بها سلطاناً؛ ذلك السلطان الذي لا يتجلّى إلا من خلال ما تُمِدّنا به من انطباعات حسية[*].

وإذا ما اعترض البعض على منحى هيوم هذا قائلين: إن لدينا أفكاراً في عقولنا تتميز تماماً عن التجربة؛ فإن هيوم يذهب إلى أن هذه الأفكار يجب أن تعود بالضرورة إلى انطباع، وإلا لن تكون شيئاً ذا بال. والفارق بين الفكرة والانطباع هو فارق في الشدة فحسب، أي في مدى قوة تأثير الانطباع الحسي علينا؛ فيقول: *"كل إدراكات العقل الإنساني تعود إلى نوعين متمايزين سأسميهما انطباعات وأفكاراً.*

---

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.374.

(2) Dunn, John, & Others, The British Empiricists, Op. Cit, P. 200.

(*) يقول هوسرل منتقداً التجريبية: "من لا يرى إلا وقائع التجربة ولا يسلم بأية قيمة داخلية إلا للعلم المؤسس على التجربة لن تقلقه النتائج.. التي لا يمكن تجريبيًّا إثبات أنها تناقض وقائع الطبيعة". انظر: هوسرل، إدموند: الفلسفة علم دقيق، ترجمة محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002م، ص 33

وينشأ الاختلاف بينهما من درجة القوة والنشاط التي تجابه بها عقلنا، وتأخذ طريقها إلى فكرنا أو وعينا"[1].

ويقول في فقرة أخرى: "*إن الأفكار الأولى يفترض أن تُشتق من الانطباعات*"[2]، والانطباعات ما هي إلا المدرَكات الحسية.

وإذا كان من الصحيح أن الإدراك الحسي حقيقة لا سبيل إلى إنكارها، والحواس الخارجية هي الأساس لكل المعارف الإنسانية ومصدرها؛ فإنه ليس هو المصدر الوحيد الذي تعود إليه معرفتنا؛ لأن الإدراك يعجز عن الإحاطة بعلاقات الظواهر، كما أنه يتطلب اقترانه بالمفهوم لتحقيق المعرفة؛ وعلى هذا يجب أن تتطابق الحدوس الحسية مع المفاهيم العقلية لتحقيق المعرفة بشيء ما، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى؛ فإن "*المعرفة حكم وتكون ممكنة من خلال الأحكام التأليفية فحسب، والحكم يستنتج من المفهوم الذي له واقعية موضوعية... لكن كل تجربة تتكون من حدس وموضوع، هذا يعني أنها تتكون من تصور مباشر وفردي، غير أن الحدس الذي يمكن أن يكون أوليًا هو فقط الذي يمكنه أن يدخل ضمن أي موضوع ممكن أن يحدس؛ لأن ما نسميه شيئاً ما يُتصوَّر أوليًا، ويسبق الحدس الحسي أي الوعي التجريبي... كما أن صورة الموضوع مثلما يمكن أن تُتصوَّر في حدس أولي تتأسس ليس في طبيعة هذا الموضوع في ذاته، بل في طبيعة الذات*"[3].

وخلاصة هذا أنه لكي يكون لدينا معرفة حقيقية يجب بالضرورة توافر الحدس الحسي والمفهوم العقلي وليس بوسع أيٍّ منهما منفرداً أن يُمدّنا بمعرفة موضوعية، وإن كان من الممكن الاستعاضة عن توافر الحدس الحسي- الذي أصر هيوم على أنه مصدر المعرفة- أحيانا بترابط المفهوم العقلي مع الإدراكات الأخرى، وهذا يوضح عدم كفاية الحدس أو الإدراك الحسي وحده لقيام المعرفة؛ فهناك أمور كثيرة لا يتوافر فيها الحدس، ومع ذلك هناك دلائل أكيدة على وجودها؛ فلم يكن بوسع الإدراك أن يتيح لنا معرفة الذرة حتى وصلنا إلى عصر الفامتوثانية؛ ذلك أنه "*منذ ظهور مفهوم الذرة منذ أكثر من نحو 2500 سنة على يد الفيلسوف الإغريقي*

---

(1) Hume, David, Atreatise of Human Nature, Oxford Clarendon Press, 1978, (W-D), P.1.

(2) Ibid, P. 7.

(3) Kant, I., Welches Sind die Wirklichen Fortschritte,Op. Cit., P.526.

ديقريطس؛ فإن أحداً لم يتمكن من مشاهدة ورصد تلك الذرات- ذرات ديقريطس- وبفضل الفامتوكيمياء أصبح بالإمكان رؤية هذه الذرات ودراستها"[(1)].

فهل كان من الواجب إنكار وجود الذرات، طالما لم يكن بوسعنا إدراكها؟ بل حتى ونحن في عصر الفامتوثانية ليس بوسع الإدراك أن يتيح لنا معاينة الإلكترون، رغم ما يتوافر لدينا من أدلة على وجوده. وكل ما هو متاح لنا حياله هو أن نرصد أثره. بل إن الرؤية المباشرة لا تتيح لنا مثل هذا الرصد "*فمن المستحيل مراقبة أي جسم صغير كالإلكترون دون كسر الجسم [الذي هو عبارة عن مجموعة من الذرات، كل ذرة تحتوي على نواة وإلكترونات]، والولوج إلى داخل هذا الجسم بآلات القياس المناسبة. زدْ على هذا أن تركيب الأجهزة لقياس أي من إحداثيات الإلكترون يحُول آليًا دون وضع المعدات المطلوبة لقياس سرعته... في المكان وفي الوقت نفسه، والعكس صحيح. فعملية القياس ذاتها تُحدث تغيُّراً في وضع لا سبيل إلى التنبؤ به. وهذا التغيُّر يختلف بحسب قياسنا للموقع*[(*)]"[(2)]. ليس الإدراك إذاً هو مقياس الوجود.

على أية حال نادى هيوم بضرورة عدم تجاوز العقل مجال التجربة للبحث عن مبادئ عقلية أو علل أولى تجاوز حدود التجربة؛ يقول: "*لا شيء أكثر طلباً للفيلسوف الحق من كبح الرغبة الجامحة للبحث في العلل، ويجب أن يؤسس أي مذهب على عدد كاف من التجارب، وبحيث يكون على قناعة بأن البحث فيما هو*

---

(1) زويل، أحمد: رحلة عبر الزمن، ترجمة مصطفي محمود سليمان، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 2003م، ص 152.

(*) في هذا الصدد أيضاً يقول باشلار: "ما دمنا لم نعد نستطيع التعرف على الجسيم؛ فلن نستطيع العثور عليه واقتفاء أثره. والجسيم إذاً لن يترك أثراً، وإن حركته لا تترجم بالمعنى الصحيح... ومادته تأبق تماماً عن مبدأ الهوية، مبدأ البقاء في الوجود... فإذا نظرنا إليه من حيث هو جملة ظاهرات اهتزازية وجدناه شيئاً يعاد بناؤه أكثر منه شيئاً محفوظاً. وأخيراً ينبغي أن نرفض تجلي الجسيم مباشرة بصفات معينة؛ وذلك لكي نجعل اكتسابه للصفات، وهو اكتساب مستمر إلى حد ما، شيئاً يتم عن طريق البناء غير المباشر". انظر: باشلار، جاستون، الفكر العلمي الجديد، المرجع السابق، ص ص89، 90.

(2) أغروس، ر: العلم في منظوره الجديد، عالم المعرفة، رقم 134، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 22.

أبعد سيقوده إلى تأملات غامضة وغير يقينية"[1]. وهذا هو نفس التحذير الذي اختتم به مقاله، وإن كان الطلب المُلِحّ قد تحوّل إلى خشية على اليقين المعرفي الذي اعتقد بإمكانية تحقيقه؛ يقول: "*أخشى إن نقلنا بحثنا إلى ما وراء ظواهر موضوعات الحس أن تكون أكثر نتائجنا مليئة بالشكوك وغير يقينية*"[2].

ولكي يكون هيوم متّسقاً مع نفسه بدأ باستبعاد كل ما هو عقلي من نسقه المعرفي؛ فأرجع الجوهر، الذي اضطر لوك إلى التسليم به كمطلب ضروري لوجود الشيء، إلى الانطباع الحسي لا إلى افتراض عقلي؛ إذ يقول: "*وفضلاً عن هذا فإن فكرة الجوهر يجب أن تُشتق من انطباع حسي للتفكير إن كانت موجودة أصلاً*"[3].

وفي السياق نفسه أكد أن "*الأفكار العامة أو المجرَّدة ليست شيئاً، بل أفكار جزئية مأخوذة من ضوء Light معيّن. وعند التفكير في أي موضوع من المستحيل أن نستنتج من تفكيرنا كل الدرجات الجزئية للكمّية والكيفيّة بوصفها مشتقة من الطبيعة الحقة للأشياء*"[4].

ويتماشى هذا مع تصوُّره أن كل أفكارنا منسوخة عن انطباعات حسية. لكن هل بوسع هذه الانطباعات التي ليست إلا إدراكات حسية أن تشكّل كُلاً يتيح لنا اليقين، ذلك الذي ليس بوسع الجزء أن يوفره لنا، اللهم إلا بوصفه مهازاً يومئ إليه؟

إن هيوم يدرك بطبيعة الحال أن الأمر لن يكون ميسوراً إن بقينا في حيّز الجزئي وحده لتحقيق مطلب اليقين؛ لأن "التجربة التي تحتوي على كلّ ما ينتمي إلى عالم الحواس لا تتحدد بذاتها، ومن كل مشروط لا تصل دائماً إلا إلى مشروط آخر"[5]. فماذا عساه يفعل لكي يصل إلى اليقين، ويكون في الوقت ذاته متّسقاً مع نفسه؟

لقد لجأ هيوم إلى الأفكار لالتماس اليقين؛ فهي من ناحية مجاوزة للجزئي بعض الشيء، كما أنها كلّية بشكل ما أو بآخر طالما أن الفكرة بوسعها أن تشير إلى أكثر من

Hume, D., Atreatise.., Op. Cit, P.13. (1)

Ibid, P.639. (2)

Ibid, P.16. (3)

Ibid, P.161. (4)

Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, PP. 496, 497. (5)

جزئي ، ومرجعها من ناحية أخرى إلى الجزئي، أو بتعبير هيوم مرجعها إلى الانطباع. ومن هنا أعلن هيوم أن "*كل يقين ينشأ من مقارنة الأفكار ومن اكتشاف مثل هذه العلاقات بوصفها غير قابلة للتغيُّر طالما أن الأفكار تستمر هي نفس الشيء*"(1).

ومن هذا المنطلق قسّم العلوم قسمين: قسم يعتمد على الوقائع الجزئية، وقسم يقوم على علاقات الأفكار، وجعل اليقين الأقوى منتمياً إلى علاقات الأفكار، يقول: "*كل موضوعات العقل الإنساني أو البحث يمكن أن تنقسم بالطبيعة إلى نوعين للفطنة: علاقات الأفكار، وأمور الواقعة. من النوع الأول تكون علوم الهندسة والجبر والحساب، وباختصار كل إثبات، والذي إما أنه يقين حدسي أو يقين برهاني... وأمور الواقعة التي هي الموضوعات الثابتة للعقل ليست يقينية بنفس الطريقة. وعلى أية حال فإن دليلنا على حقيقتها ليس قويًا كما هو الحال مع الطبيعة السابقة؛ لأن التناقض في كل أمر للواقعة لا يزال ممكناً*"(2).

ومن العلوم التي تهتم بالوقائع الطبيعة والفلسفة لكن اهتمام الفلسفة بالواقعة نافلة؛ فلم يدرك أن اهتمام الفلسفة بالواقعة عرضي. والجدير بالملاحظة فيما يتعلّق بتقسيم هيوم العلوم أنه اعتقد أن ما يؤلف علوم الرياضيات هي الأحكام التحليلية طالما أن اليقين فيها يتأسس على العلاقات. ومن ثم يصبح اليقين فيها مرتبطاً بعلاقة الموضوع بالمحمول. وهنا يصبح مبدأ عدم التناقض مبدأ جديراً بالاعتبار في تحقيق اليقين، وهذا هو ما نادى به الاتجاه العقلي، وإن اختلف السبيل. كما أن من شأن فهم قضايا الرياضيات على أنها قضايا تحليلية إغفال الطابع التأليفي الذي شكل ماهيتها الحقيقية بوصفها علماً يضيف إلينا معرفة جديدة.

وفي هذا الصدد يقول كانط: "*لما شعر هيوم أنه فيلسوف خليق بأن يتفلسف وأن يلقي نظرة على الحقل الكلي للمعرفة الخالصة الأولية التي يدعي الفهم الإنساني أنه يحوز فيها أملاكاً واسعة؛ استبعد بطريقة متهورة حقلاً معرفيًا بأكمله، والذي يعتبر الحقل الأسمى، أعني الرياضيات الخالصة متخيلاً أن طبيعتها وكذلك أسسها تتأسس على مبدأ مختلف كليًا، أعني على مبدأ عدم التناقض وحده. وعلى الرغم من*

---

(1) Hume, D., Atreatise, Op. Cit, P.79.

(2) Hume, D., An Enquiry concerning Human Understanding, Selby Bigge, Oxsford, 1994, P.108.

أنه لم يقسم القضايا إلى صورية وعامة أو تحت المسمى الذي وضعه؛ فإنه يبدو كما لو أنه يقول: إن الرياضيات الخالصة تتضمن قضايا تحليلية فقط..... وهنا أخطأ خطأً بالغاً، وكان لهذا الخطأ نتائج ضارّة وحاسمة في فهمه الكلي؛ فلو لم يقع في هذا الخطأ لكان بوسعه أن يمدّ سؤاله عن أصل الأحكام التأليفية إلى .... إمكانية الرياضيات الأولية "[1].

أما فيما يتعلّق بالمعرفة الفلسفية فإن هيوم حين أنكر وجود أي أطر عقلية أوّليّة ظلّ رهين الجزئي والتجربة؛ فقد اعتبر على سبيل المثال أن "*فكرة المكان قد نُقلت إلى العقل عن طريق إحساسين النظر واللمس*"[2]. كما اعتبر المكان أيضاً مؤلَّفاً من مجموعة من النقاط.

وفي هذا السياق نظر إلى الزمان بوصفه مؤلّفاً من لحظات ولم يعدّه مبدأً معرفيًّا؛ إذ يقول: "*من المؤكد إذاً أن الزمان كما يوجد يجب أن يتألف من لحظات غير قابلة للقسمة*"[3]، لكن الحقيقة التي يؤكد عليها كانط هي أن "*أساس التحديد الكامل للصور الجسمية لا يعتمد ببساطة على علاقة ووضع أجزائها كل منها مع الآخر، بل إنه يعتمد على مرجعية للصورة الفيزيائية للمكان الكلي المطلق ... هذه العلاقة للمكان المطلق مهما يكن لا يمكن أن تكون هي نفسها مدركة بشكل مباشر، مع أن الاختلافات التي توجد بين الأجسام، والتي تعتمد بشكل خاص على هذا الأساس وحده يمكن أن تكون مدركة بشكل مباشر*"[4].

وإذا كان تصوُّر الزمان والمكان عند هيوم يفقدهما هويّتهما بوصفهما شرطين للمعرفة، فلم يبقَ إلا اتخاذ موقف من المبادئ العقلية ذاتها. وقد أتاح له مبدأ العِلّة - الذي يمكن اعتباره المبدأ المشترك بين الفلسفة وعلم الطبيعة من حيث تتأسس عليه كل معرفتنا في علم الطبيعة- فرصة لإثبات أنه لا توجد مبادئ عقلية ولا يمكن تبرير وجود مثل هذه الأمور. يقول: "*ليس بوسع امرئ بعدما يرى جسماً يتحرك نتيجة دفعه بجسم آخر أن يستدلّ من ذلك على أن كل جسم آخر سيتحرك إذا ما*

Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 388. (1)

Hume, D., Atreatise, Op. Cit, P.38. (2)

Ibid, P. 31. (3)

Kant,I., Direction In Space, Translated by David Walford and Ralf Meerbot,contained in theortical philosophy, Cambridge University, Copyright C, New York, 1992. P.369. (4)

تعرّض لمثل هذا الدفع نفسه"[1]، أي ليس بوسعه أن يعرف إلا ما هو متعيّن أو موجود.

فليس بوسعنا إذاً أن نقول إن ثمة مبدأً كليًّا ضروريًّا يحكم كل معرفتنا سواءً في علم الطبيعة أو في المعرفة الفلسفية، مادام ليس ثمة شيء بوسعنا أن نسند إليه يقين الاستدلال التأليفي في هذه القضية "*فعندما نتحدث عن الترابط الضروري بين [العلّة والمعلول]، ونفترض أن هذا الترابط يعتمد على التأثير أو القوة التي معها يكون أي من هذه الموضوعات معطًى في كل هذه التعبيرات ومطّبقاً؛ فليس لدينا معنًى متميّز حقًّا، ونستخدم فحسب كلمات عامة، أي دون أفكار محددة وواضحة*"[2].

ومن ثم فلا وجود لمثل هذه الضرورة، إنها محض خيال أو أضغاث أحلام؛ لأنها فكرة لا تعود إلى انطباع حسي صحيح، أو إلى فكرة تعود بدورها إلى انطباع، إنها تنشأ نتيجة المشاهدة وحسب؛ إذ يقول هيوم: "*إن فكرة الضرورة تنشأ من انطباع ما، لكن لا يوجد انطباع منقول بواسطة حواسنا بوسعه أن ينشئ هذه الفكرة. فإن كان يجب أن تشتق من انطباع داخلي أو انطباع للتفكير فلا يوجد انطباع داخلي له أي علاقة بالأمر الحالي. لكن هذا النزوع نتيجة العادة بحيث ننتقل من موضوع إلى فكرة التالي المعتادة وهذا هو جوهر الضرورة*"[3]. إنه لا شيء، بل عادة اعتدناها، ونحاول جاهدين أن نجعلها قانوناً. فهل حقًّا هذه هي حقيقة الأمر؟ أم أن هيوم كان ضحية السير في عكس الاتجاه الحق للمعرفة؟

وإذا كان هيجل قد ذهب إلى القول: "*إن هيوم في شكه لم ينكر أن خاصيتي الضرورة والشمول موجودتان في كل إدراك*"[4]؛ فالواقع أن هيوم، وإن كان يهدف بشكل عام إلى تبرير الاعتقاد والمبادئ العقلية على السواء؛ فإن اشتراطه ضرورة وجود انطباع حسي تعود إليه أي فكرة يؤدي بالضرورة إلى الشك في كل ما هو اعتقادي أو عقلي وليس بوسعه انطلاقاً من مبدئه هذا أن يقدِّم أساساً راسخاً لأي

Hume, D., An Enquiry, Op. Cit, P. 109. (1)

Hume, D., Atreatise, Op. Cit, P.162. (2)

Ibid, P.165. (3)

(4) هيجل، ج: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1985م، ص 147.

شيء.

ومن هذا المنطلق رأى البعض أن "*هجوم هيوم الشاكي على مصداقية الاستدلال العلّي وعلى إمكانية كل معرفة تجريبية؛ قد جعل الدفاع الفلسفي عن نظرية نيوتن ضروريًا... وأن كانط قد أمّن نظرية نيوتن ضد الاعتراضات الممكنة بإعطائها أساساً ميتافيزيقيًا ثابتاً*"[(1)].

والحق أنه لتناقض واضح أن يريد المرء أن يستخرج الضرورة من مبدأ التجربة[(2)]، ويريد بهذا أن يحصل على أحكام عمومية صحيحة للحكم "*تلك العمومية التي بدونها لا توجد نتيجة عقلية. ومن ثم لا توجد أيضاً نتيجة من المماثلة التي يفترض دائماً أنها تكون على الأقل عمومية مفترضة وضرورية موضوعية؛ فأن تستعيض بالضرورة الذاتية - أي العادة - عن الضرورة الموضوعية التي توجد في الأحكام الأولية وحسب؛ فهذا يعني أن ننكر على العقل قدرته على الحكم على موضوع، أي أن ننكر عليه قدرته على أن يعرف ما يعزى إلى الموضوع*"[(3)].

كما أن العادة لا يمكن بأي حال أن تؤدي بنا - على نحو ما يزعم هيوم - إلى إنشاء قانون، بل إن العادة تلغي القانون. يقول كارل بوبر: "*لقد انتهى هيوم إلى أن التكرار خلق فينا عادة الاعتقاد في قانون. غير أن هذا خطأ، والعكس تماماً هو الصحيح؛ فالتكرار يحطم الوعي بالقانون، ولا يخلق اعتقاداً فيه؛ فمثلاً في حالة عزف قطعة موسيقية صعبة على البيانو يبدأ العازف مركّزاً وعيه وشعوره، وبعد قدر كافٍ من التكرار يتم العزف بلا انتباه للقانون. وعند البدء في ركوب الدراجة نتعلم أن ندير الجادون في الاتجاه الذي نخشى السقوط فيه، وتبدأ المحاولات الأولى للركوب وأذهاننا مركزة تماماً على هذا القانون، لكنْ بعد قدر كافٍ من التكرار ننسى تماماً هذا القانون، وتتم عملية القيادة بغير تركيز على القانون؛ ومن ثم يتّضح أن التكرار يحطم الوعي بالقانون*"[(4)].

---

(1) Gordan, G. Brittan, Kant's Theory of Science, Princeton University Press, New Jersey, 1978, P. 117.

(2) يذهب كانط إلى أن التجربة لا تنتظم من تلقاء ذاتها، وإنما وفقاً لمفاهيم العقل؛ ومن الخلف أن تشتق الضرورة التي هي مفهوم عقلي من التجربة.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.117.

(4) Popper, Karl, Conjectures and Refutations:The Growth of Scientific Knowledge, Routledge and Kegan Paul, Reprinted Forth Edition, London, 1976, P. 43.

=

العادة إذاً أضعف من أن تنشئ القانون بل تنسيه. وقد أفلتت هذا الحقيقة البسيطة من المحلل البارع، ولم يتسنَّ له الوقوف عليها، ولم يكن هذا خطأ هيوم الوحيد، بل خلط على نحو مؤسف بين التماثل والتشابه؛ فـ"*قامت نظرية هيوم على التكرار القائم على التماثل أو التشابه، لكنه استعمل هاتين الفكرتين بطريقة لا نقدية؛ فلم يفطن إلى أن هناك تكرارات في تسلسل الأحداث غير قابلة للبحث، وتفرض نفسها علينا وعلى واقعنا؛ مثل نقطة الماء التي تجوّف الصخر بكثرة تكرارها، أو دقات الساعة المنزلية مثلاً. لكن في نظرية هيوم ما نسمح بأن يكون له تأثير علينا هو فقط التكرار القائم على التماثل بالنسبة لنا*"(1).

يحاول هيوم إذاً قلب الحقيقة؛ وقد أدّى به هذا الوضع المعكوس إلى أن أوكل الحقيقة القائمة المتمثلة في مبدأ العِلَّة زوراً إلى العادة. إن "هيوم- *الذي يمكن للمرء أن يقول إنه بدأ كل طعن أصيل في حقوق العقل الخالص حين أنكر العلاقة السببية- لم يفطن أبداً إلى أن الضرورة يمكن أن تكون ملازمة للاقتران فقط، بقدر ما يمكن أن يُعرف أوليًا؛ لأن التجربة تعرفنا على ترابط موجود، لكنها لا تعرّفنا عليه على أنه موجود بطريقة ضرورية. وهنا جاءت النزعة الشكّية الأقوى بالنظر إلى علم الطبيعة بوصفه فلسفة؛ لأنه ليس بوسعنا أبداً وفقاً لمثل هذه المبادئ أن نستنتج من التحديدات المعطاة للأشياء وجودها كنتيجة؛ لأن المفهوم الذي سيتطلّب سبباً يتضمَّن ضرورة مثل هذا الترابط، بل فقط نتوقع حالات مشابهة وفقاً لقاعدة قوة الخيال. لكنه توقّع لن يكون مؤكَّداً أبداً مهما حدث*"(2).

ليجلسْ علماء الطبيعة إذاً، ولْيضعوا أيديهم على خدودهم عسى أن تجيء الحوادث بتشابه وفقاً للاقتران العلّي أو تضنّ فلا يجيء. أي سلبية إذاً سيُبلَى بها العلم القائم على الانتظار؟! وأي سذاجة معرفية تلك؟!!

وليت الحال يتوقف عند تقويض المعرفة لفلسفة العلم والعلم الطبيعي، بل إنه

= وانظر أيضاً: الخولي، يمنى طريف: فلسفة كارل بوبر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1989م، ص 117.

(1) Popper, Karl, Conjectures and Refutations, Op.Cit P. 44

وانظر أيضاً: الخولي، يمنى طريف: فلسفة كارل بوبر، المرجع السابق، ص 119.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.160.

يمتد إلى الرياضيات ذاتها؛ طالما أن الرياضيات الحقة، والتي تتألف قضاياها من قضايا تأليفية، وليست كما تصوَّرها هيوم تقوم على مبادئ أولية. وفي هذا الصدد يقول كانط: "*تقودنا تجريبية هيوم في المبادئ أيضاً إلى النزعة الشكّية لا مفرّ في الرياضيات نفسها؛ وبالتالي في كل استخدام علمي نظري للعقل*"(1). فهل استطاع هيوم أن يحلّ مشكلة العِلّيّة؟ أم أنه أحالها إلى لغز غير مفهوم؟!!

و الواقع أن هيوم "*لو كان قد تناول موضوعات التجربة على أنها أشياء في ذاتها مثلما يحدث في كل مكان غالباً؛ فإنه على حق تماماً في أن مفهوم السبب مخادع وعمل أعمى كاذب*"(2)، بمعنى أنه لو افترض أن موضوعات التجربة مجرَّد مفاهيم عقلية؛ فإنها لن تكون أشياءً واقعية. وإن أمكن أن نستدلّ منها على شيء فإن هذا الشيء يكون ممكناً، لكنه لا يكون واقعيًّا.

لكنه نظر إلى موضوعات التجربة على أنها منبع الحقيقة المطلَقة، ومن حيث هي كذلك، أي من حيث هي ظواهر قائمة فعلاً يمكن التأكد منها وتحقيق معرفة يقينية عنها؛ ترتبط بطريقة ضرورية، ولا يكون من الممكن أن نفصلها دون أن يقع هذا الترابُط الضروري في تناقض؛ إذ كيف نقول: إن أ حين يتبعها ب في كل مرة توجد فيها لا تكون أ هي عِلّة ب؟!!

وإذا كان من الصحيح أن هيوم لم يهدف إلى إلغاء العِلّيّة ولا إلى إلغاء الضرورة بل إلى تبريرهما؛ فإنه حين استبدل الضرورة الموضوعية للعِلّيّة بضرورة ذاتية حتى يستطيع تبريرها وفقاً لسياق معرفته؛ قوّض الأساس الذي تقوم عليه ضرورة الوقائع.

لكنّ سائلاً قد يسأل هنا ألا يحقّ لنا - وقد أصبحت الضرورة العقلية الآن مسألة تاريخية في مسار التطور العلمي، طالما أن "التكهن بالمستقبل أمر مستحيل من حيث المبدأ"(3)- ألا يحقّ لنا أن نقول: إن هيوم كان على حق حين أنكر الضرورة الموضوعية في التجربة؟

(1) Ibid, P.168.

(2) Ibid, Loc. Cit.

(3) كيميني، جون: الفيلسوف والعلم، ترجمة أمين الشريف، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، 1965م، ص 278.

والواقع أن علينا أن نعترف أن البحث عن الضرورة واليقين داخل بنية العلم المعاصر لم يعد مستساغاً، وقد تبدّل بالبحث عن الحقيقة. وبناءً على هذا أصبحت مهمة العلم تفسير الوقائع؛ ذلك أن "*أي مشكلة نظرية بحتة- أي مشكلة علم بحت- تكمن في مهمة التوصل إلى تفسير واقعة أو ظاهرة أو اطّراد لافت للنظر أو استثناء من قاعدة لافتة للنظر... والحل التجريبي للمشكلة- نعني تفسيرها- يتألف عادة من نظرية، أي من نسق استنباطي يسمح لنا بتفسير المفسر بربطه منطقيًّا بوقائع أخرى (تسمّى الشروط المبدئية). يكمن التفسير الكامل للاستنباط دائماً في إبراز الاستنباط المنطقي للمفسر، من النظرية تعضدها بعض الشروط المبدئية*"(1). ويترتب على هذا ضرورة التفسير العقلي للوقائع، وهو ما يتنافى مع فلسفة هيوم.

وعلى أية حال قبل أن يغادر هيوم أرض التجربة كان لا بد أن يتوجه إلى ذلك الموجود الحاضر الغائب، أي النفس؛ فأنكر ابتداءً على الفلاسفة العقليين ادعاءاتهم أنهم يحيطون علماً بهوية النفس؛ إذ يقول: "*هناك بعض الفلاسفة الذين يتخيلون أننا في كل لحظة نكون واعين بشكل جوهري بما نسميه أنفسنا ourself. إننا نشعر بوجودها واستمرارها في الوجود، ونحن نتيقن تيقناً يتجاوز حدود البرهنة من هويتها الكاملة وبساطتها*"(2).

والسؤال الذي يطرحه هيوم هنا هو: هل هناك برهان مشتقّ من أي واقعة يتيح لنا هذا اليقين المزعوم في معرفة النفس؟ بالطبع لا. إذاً هذا ادعاء لا سبيل إلى اليقين فيه؛ يقول: "*إذا نشأ انطباع لفكرة النفس self فإن ذلك الانطباع يجب أن يستمر على أنه نفس الشيء بلا تغيُّر من خلال المجرى الكلي لحياتنا، طالما افترض أن النفس توجد بمثل تلك الطريقة، لكن لا يوجد أي انطباع ثابت ولا متغيّر*"(3). وهكذا كان هيوم مضطرًّا لإنكار وجود الذات طالما أنه لا يوجد انطباع حسي تعود إليه.

وإذا كان كانط يقول: "*إن تحليل وعيي بذاتي في التفكير بشكل عام لا يقدم أي معرفة بذاتي كموضوع*"(4)؛ فإن تصوُّر كانط للنفس يختلف اختلافاً جوهريًّا

---

(1) بوبر، كارل: بحثاً عن عالم أفضل، ترجمة أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001م، ص100.

(2) Hume, D., Atreatise, Op. Cit, P.251.

(3) Ibid, Loc. Cit.

(4) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.310.

عن تصوُّر هيوم؛ لأن كانط يريد أن يثبت للنفس وجوداً مغايراً عن وجود الأشياء بوصفها شيئاً في ذاته، بينما يرفض هيوم أصلاً الاعتراف بوجود النفس، وكان هذا الرفض ضرورياً ليتسق مع نفسه شكليًّا على الأقل.

وهذا ما يؤكده هيوم؛ إذ يقول: "*عندما أتعمق بشكل أكثر جوهرية داخل ما أسميه (نفس) فإنني دائماً أعثر على إدراك جزئي أو آخر للحرارة أو البرودة، للنور أو الظلّمة، للحب أو الكره، للألم أو اللذة؛ وليس بوسعي أبداً أن أحيط في أي مرة بها بدون إدراك، ولا يمكن أن ألاحظ شيئاً سوى الإدراك*"(1). فهل هذا كل ما هنالك؟

كَلاَّ، فما ترتب على ذلك يمس إشكالية خلود النفس، وفي هذا الصدد يقول هيوم: "*إن الحالة المستقبلية بعيدة عن فهمنا، ولدينا غموض عن الطريقة التي سوف نوجد بها عند انحلال الجسد*"(2).

والواقع أن ما يترتب على فهم النفس على هذا النحو هو إنكار الخلود. وهنا يختلف هيوم عن كانط في هذه النقطة اختلافاً كبيراً وجوهريًّا. وإذا كان ستيفن كورنر يقول: "*إن كانط في مرحلة ما قبل النقد قبِل حجة هيوم، وأقنع نفسه أن الميتافيزيقا- وعلى وجه الخصوص كل تأمل عن المسائل الميتافيزيقية الثلاث الكبرى: الله والحرية والخلود- كانت مضيعة للوقت، وهذا الاقتناع عبر عنه في كتاب يحمل عنوان (أحلام راءٍ مفسرة في ضوء أحلام الميتافيزيقا)*"(3)؛ فالواقع أن كانط في هذا الكتاب رفض أن يكون بوسع الإدراك أن يقدم لنا شيئاً عن الذات. ولم يذهب كما ذهب هيوم إلى أن الإدراك الجزئي هو كل ما يتوفر لنا وليس هناك إدراك لشيء يسمَّى نفساً.

وإذا كان هيوم قد أتى على نصف النتيجة الكارثية لمذهبه وهي "*لا شيء يُتعلَّم من التجربة*"(4)؛ فلم يعُد أمامه إلا التوجُّه صوب المبادئ العقلية؛ فبدأ بأن أنكر على الميتافيزيقا العقلية قيامها بمنح الوجود، حتى ولو كان ممكناً للأفكار المدركة

---

(1) Hume, D., Atreatise, Op. Cit, P.252.

(2) Ibid, P.114.

(3) Körner, St., Kant, Penguin Series, Middlesex, Copyright C, 1960, P. 16.

(4) رسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص 269.

بشكل عام؛ يقول: "*إنها قاعدة أساسية في الميتافيزيقا أن كل ما يدركه العقل بوضوح يتضمَّن فكرة وجود ممكن، وبعبارة أخرى لا شيء نتخيَّله يكون مستحيلاً على الإطلاق. إننا يمكن أن نصوغ فكرة عن جبل من ذهب، ونستنتج أن مثل هذا الجبل موجود بالفعل*"(1).

استنتاج الوجود من الفكر إذاً أمر غير مقبول، خاصة إذا كان الحديث عن وجود فعلي مستدل من خلال الأفكار. والواقع أن هذا هو ما يشكّل جوهر النقد الذي قدّمه كانط لأدلة وجود الله. إن الوجود الفعلي لا يمكن أن يُستدَلّ عليه من خلال الفكر؛ اللهم إلا كوجود ممكن. وهذا النوع من الوجود الأخير هو الفارق بين كانط وهيوم، وهو فارق لا شكّ جوهري.

على أية حال فإن "*هيوم قد أدى خدمة لا شك فيها بتأكيده للدلالة الفردية للحكم الوجودي، وللحاجة الماسة إلى أساس في الخبرة الحسية تقوم عليه معرفتنا الوجودية بأسرها؛ فلقد كانت البراهين الأولية على وجود الله، واستخدام المبادئ الجوهرية لتحديد طبيعة العالم الفعلي تحديداً مسبقاً؛ كانت هذه كلها عمليات تستند على خلط بين التدليل الرياضي والطريقة الإنسانية لتناول الوجود. ومع ذلك فقد كان نقد هيوم للمذهب العقلي في هذه المسألة جذريًا حاسماً تقتضيه المشكلة؛ فقد اكتفى بملاحظة أن المعنى الوجودي يتحقق حين ترجع أفكارنا إلى الانطباعات الحسية، أو على الأقل إلى الروابط المنهجية التي تصبح ثابتة بتداعي المعاني والعادة*"(2).

ينطلق هيوم إذاً من قاعدته الذهبية بضرورة توافر الإدراكات الحسية لقيام معرفة ما عن أي موضوع، وليس الوجود الإلهي استثناءً من هذا، ومن هذا المنطلق أيضاً نقد كل الأدلة التي قدمها العقليون على وجود الله. لكن كانط يرى أن "*اعتراضات هيوم ضد مذهب التأليه ضعيفة، ولا تضيف أبداً شيئاً أكثر من البراهين، لكنها لا تصيب أبداً مبدأ إثبات الألوهية بشكل عام*"(3). فهل هذا حق؟

(1) Hume, D., Atreatise, Op. Cit, P.32.

(2) كولينز، جيمس : الله في الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 175.

(3) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 491.

يجب ابتداء التأكيد على أن هيوم أرجع تصوُّرنا لله إلى تأمل العمليات العقلية؛ إذ يقول: "*إن فكرة الله تنشأ من حيث هي تعني كائناً عاقلاً حكيماً خيّراً إلى ما لا نهاية من تأمل عمليات عقلنا وتصعيد تلك الصفات من الخيرية والحكمة إلى غير حد*"(1). فهل يعني هذا أن هيوم يعتقد أن تأمُّل حالاتنا العقلية بوسعها أن تُمدّنا بفكرة حقيقية عن الله؟

يقول هيوم: "*لا يوجد أي انطباع أو أي فكرة من أي نوع لما لدينا عنه وعي... أنه لا يدرك بوصفه موجوداً. ومن الواضح أن من قبيل هذا الوعي فكرة الأكثر كمالاً وإثبات موجود مشتق منها*"(2). فلا سبيل عقليًّا إذاً لإثبات وجود الله طالما لا يوجد انطباع.

وقد بدأ هيوم بنقد الدليل الأنطولوجي رافضاً الاستدلال على وجود الله من الفكر، واعتبر أن الوجود يمثل إضافة للموجود. كما قبِل وجود الله بوصفه اعتقاداً وحسب؛ إذ يقول: "*عندما نؤكد أن الله يوجد فنحن نصوغ ببساطة فكرة عن مثل هذا الوجود كما صوِّر لنا لا كما يكون الوجود الذي نصفه له مدرَكاً بأي فكرة جزئية. ونحن نربط هذا الوجود بفكرة صفاته الأخرى. وبوسعنا أن نفصله ونميزه عن هذه الصفات الأخرى. لكنني أذهب لأبعد من هذا، وأؤكد على أن مفهوم الوجود لا يمثل أي إضافة لأي موضوع. وبالمثل أُصرّ على أن الاعتقاد في وجود لا يقدم أفكاراً جديدة لتلك التي تؤلف فكرة الموضوع؛ فعندما أفكر في الله- عندما أفكر فيه بوصفه كائناً- وعندما أعتقد أنه يوجد فإن فكرتي عنه لا تزيده ولا تنقصه*"(3).

ومن ناحية أخرى ينتقل هيوم لنقد مبدأ العِلَّة بوصفه مبدأً للتدليل على وجود الله. فإذا كانت صيغة الدليل "*كل ما يوجد يلزم أن تكون هناك عِلَّة أو سبب لوجوده؛ فيستحيل على شيء ما أن ينتج ذاته أو أن يكون عِلَّة لوجوده الخاص*"(4)؛

(1) Hume, D., An Enquiry, Op. Cit, P.152.

(2) Hume, D., Atreatise, Op. Cit, P.66.

(3) Ibid, P.94.

(4) لهذا المبدأ صيغ عدة أهمها صيغة:" كل موجود له علة "، وهي صيغة استخدمها ليبنتز وهيدجر على السواء. انظر: الفصل الخامس من هذا البحث.

فإن هيوم يرفض هذا المبدأ انطلاقاً من مبدأ عدم التناقض؛ فيقول: "*لا شيء قابل للبرهان إلا إذا كان تصوُّر نقيضه ينطوي على تناقض، ولا شيء يمكن تصوُّره تصوُّراً متميّزاً ينطوي على تناقض. وكل ما يمكن أن نتصوَّره على أنه موجود يمكن أن يكون لا موجود؛ ومن ثم فلا وجود لكائن ينطوي وجوده على تناقض؛ وبالتالي لا وجود لموجود يمكن البرهنة على وجوده*"(1). يتمّ إنكار عِلّيّة المبدأ العقلي إذاً على خلفية مبدأ عدم التناقض، أي بوصفه فكرة متناقضة منطقيًّا على مستوى الفكر.

ويطرح هيوم اعتراضاً آخر ضد هذا الدليل في محاوراته، فيقول: "*إذا رأينا... منزلاً فإننا نستنتج في أعظم يقين أنه كان له مهندس أو بنّاء؛ لأن هذا هو على وجه الدقة ضرب المعلول الذي رأينا بالتجربة أنه ينجم عن ذلك الضرب من العلّة. لكنك لن تذهب بالتأكيد إلى أن بين العالَم والمنزل تشابها؛ بحيث يمكننا بنفس اليقين أن نستدل على علّة مماثلة، أو يكون التمثيل هنا تامًّا كاملاً، والاختلاف من القوة بحيث إن غاية ما يسعك هنا تخمين أو تكهن أو افتراض خاص بعلّة مشابهة*"(2).

ولم يرُق لهيوم دليلاً على وجود الله إلا الدليل الطبيعي اللاهوتي، أي الذي يَستدِلّ من وجود النظام والغائية في الطبيعة على وجود الله. وهو بالفعل الدليل الذي يتناسب مع الاتجاه التجريبي؛ فنراه يقول: "*إن إحدى الميزات العظيمة لمبدأ الاعتقاد هو أنه المذهب الوحيد لبدء الخليقة الذي يمكن أن يكون معقولاً وتامًّا، بل ويمكنه كذلك إمكاناً مطلَقاً أن يحتفظ بمماثلة قوية لكل ما نراه كل يوم، ونحس به في العالم. إن مقارنة العالم بآلة من صنع البشر لَمقارنة بالغة الوضوح وطبيعية، ويبررها أمثلة عديدة للنظام والتدبير في الطبيعة... ومن يحاول إضعاف هذه النظرية لا يسعه أن يدّعي النجاح في الاستعاضة عنها بغيرها تكون دقيقة محددة. إنه لَيكفيه إذا بادر بالشكوك والإشكاليات ووصل بآراء نائية مجرَّدة عن الأشياء إلى ذلك التعليق للحكم .... لكنْ فضلاً عن أن هذه الحالة للذهن هي في نفسها غير مقنعة؛ فليس في وسعها البتّة أن تقف ثابتة أمام هذه المظاهر القوية بحيث تربطنا ربطاً*

(1) هيوم، ديفيد : محاورات في الدين الطبيعي، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1956، ص102.

(2) نفسه: ص 36.

متّصلاً بالفرض الديني"[1].

والواقع أن كانط قد عرض لهذا الدليل وأثنَى عليه؛ إذ يقول بعدما فرغ من نقد الدليلين الأنطولوجي والكوسمولوجي: "*إذا كان مفهوم الأشياء بشكل عام ومفهوم التجربة لأي وجود بشكل عام لم يستطيعا القيام بما هو مطلوب ألا تحاول التجربة المحددة ومن ثم الأشياء في العالم الحالي من خلال خاصيتهما ونظامهما أن يقدّما دليلاً من شأنه أن يساعدنا على الاقتناع بوجود كائن أسمَى بشكل آمن يقول: إن العالم الحاضر يفتح لنا مسرحاً يندّ عن الإحاطة به من التنوُّع والنظام والغائية والجمال سواءً أقتفاه المرء في المكان اللامتناهي أم في توزيعه اللامحدود؟ ووفقاً للمعارف التي يمكن لفهمنا الضعيف أن يحيط بها عنه؛ فإن كل لغة تعجز عن التعبير عن عجائب جلالته الكثيرة جدًّا، والتي لا تُحَدّ عظمتها، ولا يسعه عدد. وتفقد أفكارنا كل تحديد بحيث يعجز لساننا عن الحكم على الكل منعقداً من الدهشة، وهذه هي البلاغة. إننا نرى في كل مكان سلسلة من المسببات والأسباب من الغايات والوسائل والانتظام فيما ينشأ ويفنى. وبما أنه لا شيء يوجد من تلقاء ذاته في الحالة التي هو عليها فإن هذه الحالة ترشدنا دائماً لأبعد، أي إلى شيء آخر بوصفه سبباً له، والذي يجعلنا بالضرورة نطرح سؤالاً أبعد؛ حيث أنه في مثل هذه الطريقة يجب أن يغرق الكل بأسره في هاوية اللاشيء، ما لم يسلِّم المرء بشيء ما خارج هذا الغرض اللامتناهي يقف بذاته أصيلاً ومستقلاً، ويدعمه، وفي نفس الوقت يؤمّن له ديمومته بوصفه سبب أصله*"[2].

ويشير كانط إلى أن هذا الدليل يستحق كل احترام؛ لأنه الدليل الأقدم والأوضح والأنسب للعقل الإنساني العامي، ويقودنا إلى غايات ومقاصد للحكمة الإلهية لا نكون قد كشفناها من قبل، كما أنه يوسع معرفتنا للطبيعة بفضل اعتباره لها وحدة خاصة تملك مبدأها خارجها. لكن هل بوسع هذا الدليل أن يجعلنا نزعم وجوداً فعليًّا لهذا المبدأ خارج عالم الطبيعة؟ وهل بوسع هذا الدليل أن يدلل على وجود فعليّ أم على وجود منطقي أو ممكن؟

لكي يجيب كانط على هذه التساؤلات يعرض الدليل بصيغة استدلالية على

---

(1) هيوم، ديفيد: محاورات في الدين الطبيعي، المرجع السابق، ص ص 143، 144.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, PP. 479, 480.

النحو التالي:

"1- يوجد في كل مكان في العالم أمارات واضحة على نظام منفذ بحكمة بالغة وفقا لغاية محددة، وهذه الأمارات تشكل كلاً لتنوّع يفوق الوصف، سواءً أكان للمحتوى أم أيضاً لمحيط جلاله اللامحدود.

2- هذا التنظيم الغائي للأشياء في العالم غريب تماماً، ويرتبط بها بشكل عرضي؛ أي أن طبيعة الأشياء المتميزة ليس بوسعها من تلقاء ذاتها أن تتوافق من خلال الوسائل المجتمعة الكثيرة جدًّا مع غايات نهائية محددة لو لم تكن هذه الوسائل قد اختيرت بشكل خاص، ووُظِّفت من خلال مبدأ عقلي منظم وفقاً لأفكار مؤسسة.

3- يوجد إذاً سبب (أو أكثر) سام وحكيم يُوجِد العالم لا بوصفه طبيعة مؤثرة عمياء كلية القدرة من خلال الإخصاب، بل بوصفه طبيعة عاقلة من خلال الحرية.

4- ويمكن أن يُستدلّ على وحدة هذا السبب من وحدة العلاقة المتبادلة لأجزاء العالم بوصفها أجزاءً لبناء فني. ومنه نستنتج بيقين؛ حيث نَمُدّ ملاحظتنا. لكن الاستنتاج يكون باحتمال فيما هو أبعد وفقاً لمبادئ المماثَلة"(1).

وإذا تأمّلنا ما يستخدمه الدليل فإنه يستخدم الغائية والنظام الذي يدخل دائماً على شيء ما موجود، لكنّه لا يخلق مادة، إنما هو فحسب يدخل النظام على ما هو موجود. ومن ثم فإن كانط يرى أن هذا الدليل يدلل على وجود صانع أكثر مما يدلِّل على وجود خالق *"ووفقاً لهذا الاستدلال فإن غائية التناغم لعدد كبير من استعدادات الطبيعة تدلّل على حدوث الصورة فحسب، لا على حدوث المادة، أي تدلل على حدوث الجوهر في العالم فحسب"*(2).

وإذا كان الدليل يستدِلّ من النظام والغائية في العالم على وجود عِلَّة لهذا العالم؛ فإن استدلاله لا يحدِّد وجوداً فعليًّا لهذه العِلَّة، بل يحدِّد وجوداً احتماليًّا؛ وبالتالي لا يمكن لمفهوم العِلَّة أن يظلّ سوى مفهوم وحسب دون إمكانية إثبات وجود واقعي

(1) Ibid, PP.481, 482.

(2) Ibid, P.482.

للعِلَّة.

ويذهب كانط إلى أن اعتراضات هيوم على افتراض مفهوم الله بوصفه مفهوماً ضرورِيًّا غير مؤثرة؛ فيقول: "*إن الحملات التي يقوم بها هيوم على الذين يريدون أن يحدِّدوا هذا المفهوم المطلَق مع أنهم يستمدون المادة من أنفسهم ومن العالم لن تصيبنا، ولا يمكن أن يلومنا؛ لأنه لن يبقى لنا شيء إذا ما رفع المرء تشبيه مفهوم الكائن الأسمى؛ لأنهم إن كانوا يسلِّمون- كما يفعل هيوم في شخص فيلو ضد كلينت- أن المفهوم الإلهي افتراض ضروري لكائن أولي، ويفكر المرء في الكائن الأوّلي من خلال المحمولات الأنطولوجية الخالصة للجوهر والسبب ..إلخ. وهذا ما ينبغي أن يفعله المرء ... فلا شيء يمكن أن يمنعنا من أن نحمل على هذا الكائن علِّيّة* **Kausalität** *من خلال العقل بالنظر إلى العالم*"(1).

وحمْل العِلِّيّة على الكائن هو ما رفض هيوم القيام به حين طالب بتعليق الحكم، وذهب إلى أنه "*ليس هناك اعتقاد معقول*"(2). وهكذا يكون قد وصل إلى النصف الثاني من النتيجة الكارثية.

وعلى العكس من نتيجة هيوم يرى كانط أنه لا بد للعقل لكي يكون متّسقاً مع نفسه أن يسلِّم بوجود عِلَّة للعالم، لكن ليس بوسعه أن يعرف عن هذه العِلَّة أي معرفة يقينية، هذا ما يتَّفق فيه هيوم وكانط كل بطريقته. غير أن قبول هيوم هذا الفرض يدلّ على استحالة التخلِّي عن الأفكار العقلية مطلَقاً.

واستكمالاً للعقل العملي في فلسفة هيوم عالج هيوم الأخلاق. وقد جاءت معالجته لها متمشية مع سياق فلسفته العامة؛ إذ يذهب إلى أن "*الأخلاق لا يمكن أن تُشتَق من العقل؛ لأن العقل وحده لا يؤثِّر على الفعل، كما أن قواعد الأخلاق ليست نتائج لعقلنا*"(3).

كما ذهب إلى أن التمييز بين الخير الأخلاقي والشر لا يكون بالعقل، وجعل كل دور العقل في الأخلاق إما تحريك العاطفة، وإما الكشف عن ترابُط الأفعال

(1) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 493, 494.

(2) رسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص 269.

(3) Kant, I., Die Metaphysik der Sitten, Band VIII, Werkeausgabe, Herausgegeben von Wilhelm WeischedelSuhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt, 1991, P.503.

الإنسانية وفقاً للعِلَّة والمعلول.

وذهب إلى أن الفضيلة والرذيلة لا يمكن أن تكونا إلا أفكاراً عقلية؛ إذ يقول: "*هل يمكن أن توجد أية صعوبة في أن يبرهن على أن الفضيلة والرذيلة ليستا أمرين يمكن أن يستدل على وجودها بواسطة العقل؟ خذ أي فعل شرير- على سبيل المثال القتل العمد- افحصه من كل الجوانب، وانظر إذا كنت تستطيع أن تجد أمراً أو الوجود الحق الذي نسميه رذيلة. إن أي طريق سوف تسلكه ستجد فيه عواطف وبواعث وعنفاً وأفكاراً فحسب، ولن تجد أمراً أخرًا للواقعة في الحالة قيد البحث*"(1)؛ ومن ثم فلا يوجد انطباع يؤكد وجود شيء يسمَّى الفضيلة.

وفي هذا المنحَى قضاء مبرم على الأخلاق؛ لذا يرفض كانط هذا تماماً؛ إذ يذهب إلى أن "*كل فلسفة عملية بوصفها نظرية للواجبات، وكذلك بوصفها نظرية للفضيلة (الأخلاق) تحتاج إلى مبادئ ميتافيزيقية أولية؛ لكي يمكن البرهنة عليها بوصفها علماً حقيقيًّا (نسقيًّا)، وليس بوصفها مجرد تجميع لنظرية*"(2).

ووفقاً لسياق مذهبه أيضاً ربط هيوم الفضيلة باللذة والرذيلة بالألم؛ فما يؤلمني هو الإثم، وما يمتعني هو الفاضل؛ إذ يقول: "*تمَيَّز الفضيلة عن طريق اللذة، والرذيلة تمَيَّز بواسطة الألم. إن أي فعل أو وجدان أو خاصية يعطَى لنا بواسطة الرؤية المجرَّدة والتأمل*"(3).

ويرفض كانط تأسيس المبدأ الأخلاقي على أي شعور فيقول: "*في الحقيقة لا يوجد مبدأ أخلاقي يتأسس على أي شعور كيفما كان، كما يظن المرء، بل لا يتأسس على شيء آخر غير الميتافيزيقا*"(4).

ومن منطلق فلسفته أيضاً نظر هيوم إلى الجميل على أنه النافع؛ إذ يقول: "*أكثر أعمال الفن تُقدَّر على أنها جميلة بالنسبة إلى ملاءمتها لاستخدام الإنسان. وحتى العديد من منتجات الطبيعة يستمد جماله من هذا المصدر*"(5).

---

(1) Hume, D., Atreatise, Op. Cit, P. 468.

(2) Kant, I., Die Metaphysik der Sitten, Op. Cit, P.503.

(3) Hume, D., Atreatise, Op. Cit, P.475.

(4) Kant, I.,die Metaphysik der sitten, Op. Cit, P.504

(5) Hume, D., Atreatise, Op. Cit, P.577.

فالجميل من هذا المنظور هو ما يكون له فائدة عملية. فما الفارق إذاً بينه وبين النافع؟ لا شيء. لكن الجميل العقلي هو ما يروق لي دون منفعة مادية "*إن الإعجاب بموضوع هو ما نسميه جميلاً، لكن (الحكم الجمالي) لا يمكن أن يقام على تصوُّر نفعية الجميل*"(1).

على كل حال لم يكن متوقعاً أن يقبل كانط – المثالي – فلسفة هيوم التجريبية. كما لم يكن من الممكن أن ينكر بعض ما توصلت إليه من نتائج لها وجاهتها أو يغفل ما أثارته من شكوك.

وإذا كان البعض قد حاول مراراً الإشارة إلى فضل هيوم على كانط؛ فنجد يوسف سيمون يذهب إلى أن "*هيوم أصبح بالنسبة لكانط العقل الغريب. لقد أعطاه الباعث للتفكير النقدي*"(2)، ويستند سيمون هنا إلى اعتراف كانط نفسه بأن هيوم هو الذي أيقظه من سباته الدوجماطيقي؛ فإننا نجد البعض الآخر يرى أن كانط كان لديه الاستعداد الفعلي لليقظة؛ وبالتالي فإنه كان في الطريق إليها سواءً أقَرأ هيوم أم لا. يقول فيندلاي: "*يبدو من المعقول أن نتمسك بأن [كانط] بالفعل كان على الطريق تماماً لمثل هذا الإيقاظ عندما كان هذا الصوت مسموعاً عن بُعد*"(3).

على كل حال يُجلّ كانط هيوم ويحمد له ما قام به من جهد؛ فيقول في رسالته إلى هردر في 1768م "*يحتل هيوم المكانة الأعلى بين معلمي وأساتذة مدينة الفهم(*) الفلسفية الحقة*"(4).

لكن كاسيرر يرى أن هذا هو رأي كانط في هيوم في جانب الفهم الذي يعتمد

---

(1) Kant, I., Kritik der Urteilkraft, Band VI, Sämtliche werke in Achten Bänden, MCMXXII im Inselverlag, Leipzig, (O.Z)), P. 81.

(2) Simon, J., Kant's die Fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie, Walter die Gruyter, Berlin, 2003, P. 94.

(3) Findlay, J. N., Kant and The Transcendental Object, Op. Cit, P.30.

(*) ترجم محمد عثمان كلمة Mind بكلمة العقل وهي ترجمة لا تستقيم؛ لأنها ترجمة للكمة الألمانية Verstand أي الفهم. انظر: الخشت، محمد عثمان، العقل وما بعد الطبيعة، مكتبة ابن سينا، القاهرة، 1993م، ص 193.

(4) Cassirer, Ernst, Kant's Life and Thought, tra. By James Haden, Yale University, London, 1981, P. 91.

على التجربة، أما في الجانب النظري فقد "*ادّعى كانط بصراحة وبدون تحفظات– على الأقل في النتيجة الفاحصة لمذهب هيوم– أنه مجرَّد تحليل مفهومي نقدي وفقاً لمبدأي الهوية وعدم التناقض، ولا يمكن أن يقدم معرفة سطحية عن أي نوع من الواقع الأساسي*"[1].

لكن كانط في مواقع أخرى يثني على مقصد هيوم وشجاعته؛ إذ يقول: "*لو سأل المرء ديفيد هيوم الشجاع المجبول على زعزعة الأحكام عما دفعه ليقوّض من خلال تشدّد مختلق شأن القناعة المواسية جدًّا أو المجدية جدًّا للناس، والتي مفادها أن بصيرة عقلهم كافية لزعم وتحديد مفهوم كائن أسمى؛ لأجاب لا شيء سوى مقصد أن يترقّى العقل في معرفة نفسه، وفي نفس الوقت امتعاضه المؤكد من القهر الذي يريد المرء أن يُكره العقل عليه عندما يجعله يفعل ما هو فوق طاقته، وفي نفس الوقت يمنعه من الاعتراف الصريح بأن يعري ضعفه*"[2].

نبل الهدف إذاً كافٍ لالتماس الأعذار، لكنه ليس كافيًا لتحقيق اليقين؛ ذلك المرام النائي الذي بدأ ديكارت في البحث عنه، وتابعه العقليون من بعده دونما الوصول لنتائج مرضية، وعثر عليه نيوتن على وجه دقيق، وحاول لوك ومن بعده هيوم الوصول إليه عن طريق جعل الميتافيزيقا علماً بتطبيق النهج الذي وفق إليه نيوتن، لكنهما وقعا في تناقض ذاتي، ومن ثم عجزت الفلسفة حتى الآن عن تحقيق اليقين في قضاياها، لكنّ فشل المحاولات السابقة ليس مدعاة للتوقف عن البحث للوصول للغاية المطلوبة؛ وبالتالي لم يكن أمام كانط إذاً سوى بذل المزيد من الجهد للوصول إلى هذا المقصد الأسمى. فهل يستطيع أن يحقق اليقين للفلسفة لتلحق بركب العلم؟

ينقلنا هذا للتعرُّف على محاولة كانط جعل الميتافيزيقا علماً في ضوء ما أسَّسه أرسطو من ميتافيزيقا....

Ibid, Loc. Cit. (1)

Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 565. (2)

الفصل الثاني

الميتافيزيقا بوصفها علماً عند كانط

تمهيـد.

أولاً- نظرية المعرفة عند أرسطو.

ثانياً- المعرفة العلمية عند أرسطو.

ثالثاً - تقسيم أرسطو العلوم:

أ - العلوم العملية: 1- الأخلاق.

2- السياسة..

ب - الفنون.

ج - العلوم النظرية: 1- علم الرياضيات.

2- علم الطبيعة.

3- الفلسفة الأولى.

4- منهج الميتافيزيقا عند أرسطو.

رابعـاً- نظرية المعرفة عند كانط.

خامساً- نظرية العلم عند كانط.

سادساً- تصنيف العلوم عند كانط:

أ - الرياضيات بوصفها علماً يتأسَّس على معارف أولية.

ب- علم الطبيعة بوصفه علماً يتأسَّس على معارف أولية.

ج - كيف تكون الميتافيزيقـا ممكنة كعلم؟

د - موضوع الميتافيزيقا عند كانط.

هـ- منهج الميتافيزيقا عند كانط.

تمهيد

تُعَدّ الدعوة إلى علمنة الميتافيزيقا دعوة حديثة نشأت مع ظهور علم الطبيعة على يد كوبرنيقوس وجاليليو وكبلر ونيوتن؛ فقد أثارت الإنجازات التي حققها علم الطبيعة دهشة دفعت المهتمين بالفلسفة إلى محاولة اقتفاء أثر علم الطبيعة؛ ليتسنى لهم اللحاق بركب العصر، وسلوك السبيل الآمن، وتحقيق اليقين في قضايا الميتافيزيقا لتقضي على الجدل الدائر حولها؛ إذ لم يعرف مجال بحث أثير حوله من الجدل قدر ما أثير حول الميتافيزيقا. ووصل الأمر إلى حدّ التناقض التام في الآراء؛ ففي حين اعتبرها الناقمون عليها لغواً فارغاً لا طائل ولا عائد من ورائه، وجعلوها مادة ثريّة للسخرية والتهكّم- كما هو الحال عند الوضعية المنطقية والبرجماتية- اعتبرها البعض الآخر العلم الأسمى (أرسطو)، وملِكة العلوم (كانط)، وقدس الأقداس (هيجل). والحق أن الفلسفة أدارت في ساحتها معارك فكرية أشبه بمعارك علم الكلام إن جاز أن نستخدم كلمة العلم مضافاً إليها الكلام- وهي معارك لا طائل من ورائها إلا الجدل العقيم.

وإذا كان ديكارت قد أفزعه الجدل الدائر في الفلسفة، وأعجبه براهين الرياضيات ووثوقها، وحاول أن يستقي منهجها ليؤسس اليقين؛ فيبدو أن اليقين الديكارتي ذاته لم يستطع أن ينجو من هذا الجدل الدائر؛ ومن ثم كان على كانط- الذي تبلورت في عصره إنجازات علم الطبيعة- أن يعيد المحاولة عساه يحقّق للميتافيزيقا ما يعينها على اللحاق بركب العصر.

وإذا كان كانط قد تحدّث صراحة عن رغبته في إعادة تأسيس الميتافيزيقا؛ فهل حاول أن يعيد التأسيس على منهج علم الطبيعة كما يدعي البعض؛ ومن ثم يكون ممن يؤمنون بالحلول الجاهزة والمستوردة؟ أم أنه حاول أن يصوغ للفلسفة منهجاً خاصًّا كعادة المؤسسين، بحيث يعيد لها سيرتها الأولى كما كانت سيدة العلوم؟

بتعبير آخر، هل حاول كانط تأسيس الميتافيزيقا على منهج العلم الطبيعي؟ أم أسس العلم الطبيعي ذاته على الميتافيزيقا بوصفها العلم الأول الذي يُناط به تأسيس كل ما هو أولي؟

لقد تعدّدت الرؤى حول مشروع كانط لإعادة تأسيس الميتافيزيقا؛ فذهب

البعض إلى أن كانط يقتفي أثـر علـم الطبيعـة، ويـزيح الميتافيزيقـا جملـة وتفـصيلاً. وذهب البعض الآخر إلى أنه أحال الميتافيزيقا إلى نظرية للمعرفة.

وذهب فريق ثالث إلى أن الميتافيزيقا النظرية غير ممكنة، وأن الميتافيزيقـا العمليـة هي وحدها الممكنة بينما ذهب فريق رابع إلى أن ميتافيزيقا كـانط ميتافيزيقـا تقليديـة تنتمي إلى صميم البحـث في الموجـــود والوجـــود، وتتّخـذ منطلقاتهـا مـن الـتراث الميتافيزيقي الأصيل.

فما حقيقة موقف كانط من الميتافيزيقـا؟ وإلى أي حـد اسـتفاد مـن مـنهج علـم الطبيعة؟ وهل حقًّا ينكر كانط على الميتافيزيقا التأمل العقلي؟

لكي نجيب عن هذه الأسئلة يجب العودة أولاً إلى المؤسّس الأول للتعـرف عـلى مدى العلاقة بين الأساس الأول وإعادة التأسيس، سواءً من حيث نظرية المعرفـة أو الموضوع أو من حيث المنهج ......

أولاً- نظرية المعرفة عند أرسطو:

جاءت نظرية أرسطو المعرفية متأثرة بخبرته في مجال الطب و بأبحاثه في الطبيعـة وعلم الحيوان والنبات؛ فقد كان أرسطو ذا عقلية علمية، لكنّ نظريتـه المعرفيـة قـد تأثرت أيضاً بآراء أفلاطون.

وإذا كان أفلاطون يقول: "*لقد عزمْت على أن أهرب من لبس الحواس وألجأ إلى الحجة، وعن طريق الحجة أحدد الواقع*"[(1)]؛ فإن أرسطو عزم على إعطـاء الأولويـة للشواهد الحسية؛ إذ يقول: "*لا يستطيع العقل أن يفهم شـيئاً أو يـستفيد علـماً إذا لم يُحسّ*"[(2)].

ويُعَرّف الإحساس غالباً بأنه "*ما يحدث حينـما يستقبل أي عـضو مـن أعـضاء الحس (العين أو الأذن أو الأنف ...) منبها معيناً، أو تنبيهاً محـدداً مـن البيئـة سـواء أكانت بيئة داخلية أم خارجية... وتُعَدّ حواسنا المداخل الطبيعية التي تصل إلينا عن*

(1) فارتن، بنيامين : العلم الإغريقي، ج 1، ترجمة أحمد شكري سالم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959م، ص 144.

(2) أرسطوطاليس : النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ص 79.

طريقها معرفتنا ومعلوماتنا عن العالم"[1].

وعلى هذا فالمدرك الحسي هو المعطى الأول الذي يتيح للعقل المعطيات الحسية حتى يعلم. ومن هذا المنطلق ذاته أعلن أرسطو أن "*الواقعة هي الشيء الأولي أو المبدأ الأول*"[2].

تبدأ المعرفة إذاً من تعايُشنا والتحامنا مع العالم وانخراطنا فيه، وأيضاً من وقائع العالم، لا من مبادئ عقلية معزولة كلية عن هذا العالم. لكن أرسطو ذهب في الوقت نفسه إلى أن الإدراك الحسي وحده لا سبيل له إلى تحقيق المعرفة لا لشيء إلا لأن "*الإدراك الحسي عام للكل. زِد على هذا أنه يسير، ولا سمة للحكمة فيه*"[3].

أي أن الإدراك الحسي قدرة موجودة في الإنسان والحيوان على السواء. كما أنه لا يحتاج إلى جهد لتحصيله، بل يكتسب من العمل الطبيعي للحواس؛ ومن ثم فما يكتسب من الإحساس أقرب إلى كونه تمرين للمعرفة من كونه معرفة ، وعلى هذا فـ"*الإحساس الفعلي إذاً يتطابق مع تمرين المعرفة.... (كما أن) الموضوعات الحسية فردية وخارجية*"[4].

ويذهب أرسطو إلى أن "*الإحساسات دائماً صادقة*"[5]، خاصة حين يتعلّق الإحساس بالموضوعات الخاصة بالحواس الخمس مثل اللون والصوت...إلخ، كما يذهب إلى أن الإدراك الحسي لا يخطئ هو الآخر، يقول: "*إن الإدراك الحسي للموضوعات الخاصة بالإحساس لا يخطئ أبداً*"[6]. لكنه يذهب أيضاً إلى أن المعرفة الحسية حينما تتعلّق بمعرفة الأعراض أو المحسوسات المشتركة تكون عرضة للخطأ، وإن كان العلم الحديث قد أثبت أن كل المعرفة الحسية بلا استثناء عرضة للخطأ.

---

(1) الصبوة، محمد نجيب: عمليات الإحساس والانتباه والإدراك الحسي (ضمن كتاب في علم النفس العام)، اشراف عبد الحليم محمود السيد، دار آتون للنشر، القاهرة، 1988م، ط1، ص 56.

(2) Aristotle, Ethica Nicomachea, trans. By W. D. Ross, Oxford University Press, London, 1949, p. 1098.

(3) Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 982.

(4) Aristotle, De Anima, Vol III, trans. By W.D. Ross, M.A., Hon LL.D.(EDIN), Oxford Clarendon Press, London, 1948, 417.

(5) Ibid, 428.

(6) Ibid, 427.

وعلى أية حال يرى أرسطو أن المعرفة التي تبدأ من الإحساس تؤدي إلى نشأة الذاكرة فـ: "*من الإحساس تنشأ الذاكرة*"[1] نتيجة تراكم الإدراك الحسي.

ومن هنا تختلف الذاكرة عن الإدراك كما تختلف عن الفهم الذي يرتبط بالإدراك بوصفه فهماً لما هو موجود؛ وبالتالي فإن "*الفهم لا هو امتلاك ولا اكتساب للحكمة العملية، لكن بوصفه تعلّماً يسمّى فهماً عندما يعني تمرين ملكة المعرفة. ومن الممكن كذلك تطبيق الفهم على تمرين ملكة الظنّ من أجل الحكم*"[2]. بينما الذاكرة تأثّر يحدُث عقبهما؛ إذ يقول: "*ومع ذلك فليست الذاكرة إدراكاً ولا فهماً، بل حالة أو تأثّر بالإدراك أو الفهم مشروطة بمرور الزمن*"[3]. وهذا ما يؤكده العلم الحديث فيرى بيار جانيه أن "*الذاكرة ملكة متأخرة، غير مباشرة، متصلة بالعقل*"[4]. فماذا نتذكر؟ هل نتذكر الشيء ذاته أم الإدراك؟

إن أرسطو يذهب إلى أن النفس تتذكر التصور؛ إذ يقول: "*إذا سئل ما هي وظيفة الروح المتذكرة؛ فإننا نجيب بوضوح وظيفتها ذلك الجزء الذي يخصّ التصوّر... وكل موضوعات قادرة على أن تكون متصوَّرة تكون مباشرة، وتكون موضوعات مناسبة للذاكرة*"[5].

وبدون هذا التصوُّر كما يقول أرسطو: "*لا تكون فاعليتنا العقلية ممكنة؛ لأنه في مثل هذه الفاعلِيّة يوجد تأثّر عارض يتّحد ذاتيًا مع موضوع*"[6]. التصوُّر إذاً ينشأ نتيجةً لحدوث الإحساس بوصفه القدرة على تلقّي الإحساسات؛ يقول أرسطو: "*التصوُّر هو تأثّر بحسّ عام أي؛ بالملكة الأولية للإدراك*"[7]؛ فالتصوُّر إذاً هو تأثّر عقلي ناتج عن عملية الإحساس.

---

(1) Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 980.

(2) Aristotle, Ethica Nicomachea, Op.Cit, 1143.

(3) Aristotle, De Memoria, Vol III, trans. By W.D. Ross, M.A., Hon LL.D.(EDIN), Oxford Clarendon Press, London, 1948, 449.

(4) باشلار، جاستون : جدلية الزمن، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1988م، ص 60.

(5) Aristotle, De Memoria, Op. Cit, 450.

(6) Ibid, 449, 450.

(7) Ibid, 450.

وإذا كان التفكير يُعَدّ من أسمَى فاعليات الإنسان؛ فإن أرسطو يعتبره مشابهاً لصورة الإدراك، يقول: "*التفكير سواءً أكان تأمّليّاً أم عمليّاً يُنظر إليه بوصفه مشابهاً لصورة الإدراك؛ لأنه في التفكير وأيضاً في الإدراك تميز النفس وتكون عارفة بشيء ما يوجد، وفضلاً عن هذا فمن الصحيح أن الإدراك والتفكير العملي ليسا متطابقين؛ لأن الإدراك عام في الحيوان، والتفكير يوجد في الشق الأصغر منه، وأبعد من هذا فإن التفكير التأملي متميز عن الإدراك*"(1). ويعني هذا أنه لا يفهم التفكير على أنه شيئي، بل يتعلّق بالصور والمفاهيم، وهذا ما يؤكد عليه حين يربط التفكير بالخيال، يقول: "*التفكير يختلف عن الإدراك، ويعتبر من جانب ما خيالاً، ومن جانب ما حكماً*"(2).

ولا يعتبر وصف التفكير في جانب منه أنه خيال نقيصة؛ لأن الخيال عند أرسطو هو الملكة المسئولة عن الإبداع؛ فـ "*الخيال هو ما بفضله تنشأ صورة لنا... [صحيح أن] الخيالات في الجانب الأكبر منها كاذبة*"(3)؛ لأنها تتحرك في دائرة الممكن، ولكنّ هذا لا ينقصها أبداً.

وإذا كان الخيال والتفكير منوطين بالإبداع؛ فإن الإدراك منوط بالعملية المعرفية التي تُعَدّ الخبرة أولى ثمارها، فعن طريق تراكُم الإدراكات الحسية في الذاكرة تتكوّن الخبرة التي يعزى إلى أصحابها معرفة الحالات الجزئية؛ إذ يقول أرسطو: "*والآن تنتج الخبرة من الذاكرة في الإنسان؛ لأن ذاكرات عدة لنفس الشيء تنتج في النهاية قدرة على تجربة فريدة*"(4).

والخبرة التي تُعَدّ المجال الأوسع للمعرفة- وإن كانت تبدو إلى حد كبير مثل الفن الذي يعد نمطاً آخر من أنماط المعرفة ويأتي نتاجاً لها حيث تصنع الخبرة الفن- هي حظ؛ ومن ثم فقد تصيب وقد تخطئ؛ فـ"*الحكم بأنه عندما كان كالياس مريضاً بهذا المرض فإن الدواء جعله حسناً، وكذا الحال في حالة سقراط وفي حالات فردية عديدة (هذا الحكم) هو أمر من الخبرة*"(5)، وهو حكم جزئي يختص بحالة فردية

---

(1) Aristotle, De Anima, Op.Cit, 427.

(2) Ibid, 427, 28.

(3) Ibid, 428.

(4) Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 980.

(5) Ibid, Loc. Cit.

بعينها، أو على أفضل حال ببعض الحالات الجزئية، أما "*عندما نحصل من تصوُّرات عديدة بواسطة الخبرة على حكم عام عن فئة من الموضوعات تكون منتجة، فينشأ الفن*"[(1)] الذي يحتل مرتبة أسمَى من الخبرة.

وإن كان أرسطو قد ذهب إلى أن الفن مرتبط بالصدفة، وعدّه أمراً للصنع حين قال: "*إن الصنع والفعل مختلفان. إن الفن يجب أن يكون أمراً من أمور الصنع لا من أمور الفعل، وبمعنى الصدفة. والفن ..... كما يقول أجاثون- يحب الصدفة، والصدفة تحب الفن؛ ومن ثم فالفن- كما قيل- هو حالة مرتبطة بالصنع تتضمَّن مساراً حقيقيًّا للتعقل*"[(2)].

إن المقصود من قول أرسطو إن "*الفن مرتبط بالصدفة*" هو أن الفن يعتمد على البراعة لا على منطق ما مُقنَّن، وهذا ما يوضحه أرسطو نفسه في نص آخر حين يقول: "*إن الحكمة التي نعزوها في الفنون إلى مفسريها الأكثر استجلاءً؛ على سبيل المثال فيدياس بوصفه نحاتاً وفوليكالينوس بوصفه صانع تماثيل الوجه، هنا لا نعني بالحكمة شيئاً غير البراعة في الفن*"[(3)].

على أية حال فإن الفن- على نحو ما يتصوّره أرسطو- هو نوع من أنواع الحكمة العملية التي تنشغل بالممارسة والفعل بجانب اهتمامها بأمور النظر والتفكير. وإذا كان "*الفن والحكمة العملية يتعاملان مع الأشياء التي تكون قابلة للتغيّر*"[(4)]؛ فإن أرسطو يعتقد أن: "*الفن معرفة أكثر صحة من الخبرة؛ لأن أرباب الفنون يمكنهم أن يتعلّموا، أما أصحاب الخبرة المجردة فلا يمكنهم ذلك*"[(5)]؛ أي أن بوسعنا أن نُدرّب شخصاً ما على صنعة ما ونلقّنه فنّياتها، وليس الحال كذلك في الخبرة؛ لأنها ذاتية خالصة.

من جهة أخرى؛ لا يجب أن تهتم الحكمة العملية بالعموميات فقط، بل يجب أيضاً أن تهتم بالممارسة لتتحقق على النحو الأكمل "*وهذا يوضح لماذا يكون بعض*

Ibid, Loc. Cit. (1)

Aristotle, Ethica Nicomachea, Op. Cit, 1140. (2)

Ibid, 1141. (3)

Ibid, Loc. Cit (4)

Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 981. (5)

الذين لا يعرفون- خاصة هؤلاء الذين يمتلكون خبرة- أنجح في الناحية العملية من أولئك الذين يعرفون؛ لأنه إذا عرف الإنسان أن اللحم الخفيف سهل الهضم وأنفع للصحة، لكنه لا يعرف تلك الأنواع من اللحم التي تكون خفيفة؛ فلن يستطيع أن يبني جسماً ذا صحة جيدة. لكن الإنسان الذي [لديه خبرة] أن الدواجن أنفع للصحة يكون أوفر حظًا ليبني جسماً ذا صحة جيدة"[1]؛ ومن ثم فإن المعرفة وحدها ليست كافية للحكمة العملية، بل يجب أيضاً أن يكون المرء محيطاً بالتطبيقات العملية.

ويذهب أرسطو إلى أن الحكمة العملية في الممارسة يعوزها البراعة التي تتوفر للفن؛ إذ يقول: "*إن الحكمة العملية يجب أن تكون معقولة وحالة حقيقية للقدرة على أن تفعل بالنظر إلى الخبرات الإنسانية، لكن بينما يكون هناك شيء ما يوصف بأنه براعة في الفن، لا يوجد مثل هذا الشيء في الحكمة العملية* "[2].

وإذا ادّعى البعض أن ممارسة الحكمة العملية تمتلك هي الأخرى نوعاً من البراعة يتجلّى في تبَصُّرها؛ فإن "*البراعة في التبصُّر، وإن كان من الواضح أنها نوع من الصدق؛ إلا أنها ليست معرفة ولا ظنًا*"[3]، وإنما هي أمر يعتمد على الخبرة التي تصيب وتخطئ.

ولا يصحّ من وجهة نظر أرسطو أن تخطئ المعرفة العلمية؛ ولذلك دعا إلى وجود (نوع حاكم) للحكمة العملية، أي نوع يؤسس المبادئ الأولية؛ حتى يمكن أن تُدرَج في سُلّم المعرفة العلمية؛ لأن الحكمة العملية تهتم بـ "*تحقُّق العقلي في التجربة الفيزيائية*" أكثر مما تهتم بما هو كلي وعام، والذي هو مناط المعرفة العلمية الدقيقة من وجهة نظر أرسطو؛ ومن ثم "*إذا أردنا تأسيس إبستمولوجية علمية؛ فيجب أن نتجه بالتأكيد من العقلي إلى الواقعي*"[4]؛ فما المعرفة العلمية من وجهة نظر أرسطو؟

---

(1) Aristotle, Ethica Nicomachea, Op. Cit, 1141.

(2) Ibid, 1140.

(3) Ibid, 1142.

(4) باشلار، جاستون، الفكر العلمي الجديد، ترجمة عادل العوا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1983، ص7.

ثانياً- المعرفة العلمية عند أرسطو:

يجب أن نضع في اعتبارنا اختلاف مفهوم المعرفة العلمية عند أرسطو عن مفهومنا الحالي لها؛ إذ لم تكن المعرفة العلمية تعني عنده أكثر من المعرفة بالجوهر أو الكلي أو المعرفة البرهانية من المبادئ. وفي هذا الصدد يقول: "*إن المعرفة العلمية هي حكم على الأشياء التي تكون عامة وضرورية. ونتائج البرهنة وكل المعرفة العلمية تُستنتَج من المبادئ الأولى؛ لأن المعرفة العلمية تتضمَّن فهماً للأساس العقلي. وكذلك فإن المبدأ الأول الذي يُستنتَج منه ما يُعرف علميًّا لا يمكن أن يكون موضوعاً لمعرفة علمية لفنّ أو لحكمة عملية؛ لأن ذلك الذي يمكن أن يكون معروفاً علميًّا يمكن أن يكون مبرهَناً عليه*"(1).

وطالما أن المعرفة العلمية تقوم أساساً على البرهان فإن الإدراك الحسي- رغم أنه يعد الأساس الضروري لقيام المعرفة- لا يؤدي إلى المعرفة العلمية؛ إذ يقول أرسطو صراحة: "*المعرفة العلمية ليست ممكنة من خلال الإدراك... إننا بصراحة لا يمكن أن نحصل على معرفة علمية بواسطة الإدراك...... لأن الإدراك يجب أن يكون جزئياً، بينما المعرفة العلمية تسلِّم بالعام*"(2).

ومن ناحية أخرى يفرّق أرسطو بين المعرفة العلمية والظن؛ فالمعرفة العلمية تختلف اختلافاً بيّناً عن الظن من حيث إن "*المعرفة العلمية عامة بشكل ملائم، وتتقدم حسب ترابط ضروري. وما يكون ضروريًّا لا يمكن أن يكون خلافاً لذلك.. (أما) الظن فهو في الحقيقة الإحاطة بمقدمة تكون مباشرة، لكنها لا تكون ضرورية*"(3).

كما أن المعرفة العلمية- بما هي معرفة برهانية- لا تخضع للصدفة؛ لأن الصدفة غير محكومة بنسق؛ إذ يقول أرسطو: "*ليس هناك معرفة عن طريق البرهان تأتي بتوافقات الصدفة؛ لأن توافقات الصدفة لا توجد بالضرورة ولا وفقاً لارتباطات وعلاقات عامة، بل تؤلف ما يأتي ليكون شيئاً مختلفاً عن هذا*"(4). لكن ما السبيل

(1) Aristotle, Ethica Nicomachea, Op. Cit, 1140.

(2) Aristotle, Analytica Posterior, Op. Cit, 87.

(3) Aristotle, Analytica Posterior, Op. Cit, 88.

(4) Ibid, 87.

الذي تسلكه المعرفة لتصبح معرفة علمية؟

يبدو أن ثمة سبلاً عِدّة بوسعها أن تتيح للمعرفة أن تصبح معرفة علمية. إما عن طريق "*الحدس العقلي الذي يعتبره أرسطو مصدراً أصيلاً للمعرفة*"[1]، وإما عن طريق الاستدلال والقياس، وهما سبيل المنطق، وإما عن طريق الاستقراء الذي لم يُولِه أرسطو الاهتمام الكافي نظراً لعدم اعتماده على الارتباط العِلّي[*] في الاستنتاج. وبشكل عام فإن الاستقراء "*يبيّن العام بوصفه متضمّناً في الجزئي المعروف بوضوح*"[2].

لكنّ الاستقراء لا يؤدي إلى معرفة علمية؛ لأن "*الاستقراء يتقدم من خلال إحصاء لكل الحالات*"[3]، ويمكن أن يؤدي إلى معرفة علمية حين يكون استدلالاً إحصائيًّا يشتمل على الضرورة واليقين، ويسلك طريقاً معاكساً للقياس؛ لأن "*القياس يبرهن على أن الحد الأكبر ينتمي للحد الثالث (النتيجة) عن طريق الحد الأوسط، بينما الاستقراء يبرهن على أن الحد الأكبر ينتمي للحد الأوسط عن طريق الحد الثالث*"[4].

وما يعلي من شأن المعرفة العلمية عند أرسطو هي الصعوبة؛ فكلما كانت المعرفة صعبة كانت أفضل من معرفة أخرى؛ لأن الجهد الإنساني المبذول في الوصول إلى الحقيقة له قيمة وتقدير. أما الحقائق السهلة الواضحة فلا ترقى إلى نفس القيمة.

على أية حال فإن الاستدلال القياسي الذي يُعَدّ أحد الأشكال المكتملة للمعرفة العلمية يسعى للوصول إلى المعرفة الكلية والضرورية من خلال استنتاج الارتباط الضروري بين الكل (المقدمة الكبرى) والنتيجة (المقدمة الصغرى) في إطار يبدو محكوماً بشكل عام بالنسق العِلّي؛ يقول أرسطو: "*أعني بالبرهان قياساً منتجاً للمعرفة العلمية..... عندئذٍ فإن قضيتي تكون صحيحة بسبب طبيعة المعرفة العلمية، أي أن مقدمات المعرفة البرهانية يجب أن تكون صحيحة أوليًا ومباشرة*

---

(1) Ibid, 88.

(*) يقول أرسطو عن علية القياس : "المقدمات يجب أن تكون عللاً للنتائج". انظر: Ibid, 71.

(2) Ibid, 71.

(3) Ibid, 68.

(4) Ibid, Loc.Cit.

ومعروفة بشكل أفضل، وأولية بالنسبة للنتيجة التي تكون مرتبطة بها بوصفها معلولاً للعلَّة"[1].

والحق أن الاستدلال- لكي يبدأ تقدمه من المقدمة الكبرى إلى النتيجة- لا بد أن يُسبق أولاً بمعرفة ماهيّة الشيء بوصفه المعطَى الأوّلي. وإذا كان من الممكن معرفته بالإدراك الحسي أو الحدس العقلي؛ فإن من الممكن أيضاً معرفته بواسطة التحديد العقلي لماهيّة الشيء ذاته؛ لأننا نعرف الشيء معرفة أكمل حين نحيط بماهيته، أي ما هو الشيء أو الموجود. أما إذا استخدمنا الألفاظ العامة دون أن نحدد ما تعنيه أفرادها الجزئية؛ فسيؤدي بنا ذلك إلى الغموض.

يقول أرسطو في بداية المقولات: "*إن الأشياء يُقال إنها مُسمَّاة بالْتباس مع أن لها اسماً عامًّا عندما يختلف التعريف المتطابق لكل منها مع الاسم؛ ومن ثم فإن الرجل الحقيقي والشكل في الصورة يمكن لكليهما أن يُنسبا إلى الاسم حيوان، مع أن هذين سُمِّيا بالتباس؛ لأنه حتى إذا كان لهما اسم عام فإن التعريف المتطابق مع الاسم يختلف في كل منهما؛ لأنه كان يجب أن يعرف بأي معنى يكون كل واحد منهما حيواناً، وتعريفه في حالة سيكون مناسباً لهذه الحالة فحسب*"[2]. وذا ما استطاع المرء تحديد الخصائص الجوهرية للشيء فسيكون بوسعه أن يقوم بالاستدلال على نحو صحيح تماماً؛ لأن ما يُحمل على المحمول يُحمل أيضاً على الموضوع.

وقد بدأ أرسطو تحديداته بتحديد مقولة الجوهر على أساس أنها أعمّ مقولة من مقولات الوجود، وعرّف الجوهر قائلاً: "*الجوهر بالمعنى الأحقّ والأكثر تحديداً للكلمة هو ذلك الذي لا يكون محمولاً لموضوع ولا حاضراً في موضوع؛ على سبيل المثال الرجل الفردي والحصان الفردي، لكن تسمى هذه الأشياء جواهر بالمعنى الثاني، والتي يكون الجوهر الأول متضمَّناً فيها*"[3]. ثم حدّد باقي المقولات العشر: الكم، والكيف، والعلاقة، والزمان، والمكان، والمواضع، والحالة، والفعل، والواقع.

وقصْد أرسطو من وراء استخدام المقولات تحديد وجود الموجود انطلاقاً من

---

(1) Aristotle, Analytica Posterior, Op. Cit. 71.

(2) Aristotle, Categoriae, 1.

(3) Ibid, Loc.Cit.

التصوُّرات العقلية بادئاً بأعمّ هذه التصوُّرات؛ حتى يصل إلى الجنس الخاص والفصل؛ وبذلك تتحدد هوية الشيء لا انطلاقاً من الإدراك الحسي ولا من الحدس، بل من فاعِلِّيَّة العقل الذي أنشأ المقولات لربط الجزء بالكل، وتعيين الجزئي من خلال تحديد جوهره ومحمولاته.

والحقيقة أن هذا المنحى ينطلق من الكلي العام الذي يضمن له الكلية والعمومية، ويستند إلى المدرَك الحسي كمرجعية تضمن له الموضوعية، وهذا ما سوف يذهب إليه كانط رغم انتقاده أرسطو.

وعلى أية حال فإن الاستدلال الأرسطي الذي يحوي نظرية المقولات يُعَدّ واحداً من السبل العديدة للمعرفة العلمية عنده؛ فهناك أيضاً المبادئ المنطقية؛ ومن أهمها مبادئ الهوية، والثالث المرفوع، وعدم التناقض.

ويُعَدّ مبدأ عدم التناقض أهم هذه المبادئ جميعاً؛ إذ طالما أن المعرفة العلمية تعتمد على ربط المحمول بالموضوع، أي تعيين الموجود عن طريق البرهان العقلي؛ فإن مبدأ عدم التناقض "*سيكون هو المسئول عن كل التمييزات الموجودة في الكون*"(1).

ويشير أرسطو إلى نقطة مهمة في معالجته هذا المبدأ حين يقول: "*هناك مبدأ في الأشياء لا يجعلنا نُخدع، بل على العكس يجب دائماً أن يجعلنا ندرك الحقيقة*"(2). ويعني هذا أن أرسطو ينظر إلى هذا المبدأ على أنه متعلق بالحقيقة؛ ومن ثم يكون متعلقاً أيضاً بالوجود.

ويحاجج أرسطو منكري هذا المبدأ طالباً منهم أن يقولوا أي شيء ليوضح لهم مدى سلطان مبدأ عدم التناقض، حتى لو تفوّهوا بلفظة واحدة ككلمة إنسان "*إذا قال امرؤ هذه [كلمة إنسان] فمن الواضح أنه يعني بها شيئاً ما، شيئاً ما واحداً، وهذا يتضمَّن بالفعل أن هناك إنساناً ما موجوداً هو شيء محدد، وليس هذا الشيء المحدد لا وجود إنسان؛ ومن ثم فإن هذا الذي يكون إنساناً لا يستوي فيه القول بأنه إنسان وبأنه لا إنسان؛ وبالتالي فهو يعترف ضمناً أن هذا الإنسان ليس لا إنسان، وإنما هو شيء موجود*"(3).

---

(1) Ross, David, Aristotle, Oxford University Press, 5 th.ed, London, 1956, P.160.

(2) Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 1061.

(3) Ross, D., Aristotle, Op. Cit, P. 160.

هكذا يتضح مدى تعمق مبدأ عدم التناقض حتى في أبسط أفكارنا أو كلماتنا. وإذا كانت هذه هي سبل المعرفة العلمية؛ فما أنواعها؟

ثالثاً- تقسيم أرسطو العلوم:

يقول سارتون: "*صنّف أرسطو فروع العلم المختلفة إلى: فروع نظرية، وفروع عملية، وفروع إنتاجية؛ الفروع النظرية تشمل الرياضيات والطبيعيات والميتافيزيقا، وفي مقدمتها الفلسفة واللاهوت. وليس للفروع النظرية هدف سوى إدراك الحقيقة وتأملها. والفروع العملية هي الأخلاق والسياسة، وتُعنَى بتنظيم السلوك الإنساني. أما الفروع الإنتاجية فتشمل الفنون*"[(1)].

والواقع أن أرسطو لم يشر إلى هذه القسمة صراحة، وإنما يمكن أن نستنتجها من إشارات مختلفة وردت في كتبه؛ فنجده في الأخلاق إلى نيقوماخوس مثلاً يقول: "*لقد قسمنا فضائل النفس وقلنا إن بعضها فضائل للخُلق* **Character** *والأخرى فضائل للعقل* **Intellect** *... والحالات التي بفضلها تملك النفس الحقيقة بطريقة الإثبات أو النفي خمس وهي: الفن والمعرفة العلمية والحكمة العملية والحكمة الفلسفية والعقل الحدسي*"[(2)]. ويمكننا انطلاقاً من هذه القسمة أن نفهم الأساس الذي بنى عليه سارتون قسمته للعلوم عند أرسطو.

وتمتاز موضوعات الحكمة العملية بشكل عام بأنها ترتبط بالفعل، فـ "*المجال العلم العملي هو المفعول أو ما يمكن أن يُفعل، أي موضوعات ونتائج قرارات الإنسان الحاسمة لأن يفعل، أي أن هدف العلم العملي أن يفعل*"[(3)]. وبشكل عام يجب أن نلاحظ أن الحكمة العملية عند أرسطو معنيّة بتأسيس الأفعال الفاضلة سواء على مستوى الفرد (الأخلاق) أو على مستوى الجماعة (السياسة).

وعلى الرغم من أن أرسطو يذهب إلى أن الحكمة العملية ليست علماً حين يقول: "*من الواضح أن الحكمة العملية ليست معرفة علمية؛ لأنها كما قيل مرتبطة بالواقعة*

---

(1) سارتون، جورج : تاريخ العلم ، جـ3، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، القاهرة، 1978م، ص 194.

(2) Aristotle, Ethica Nicomachean, Op. Cit, 1138.

(3) Joachim, H., Acomontry on Aristotle Ethica Nicomachea, Oxford Press, London, 1950. P. 13.

الجزئية الأخيرة"[1]؛ فإن هذا لا يعني أنها ليست معرفة عقلية؛ لأن كل حكمة هي معرفة عقلية، كما أن الواقعة الجزئية التي ترتبط بها تعد هي المدخل الضروري للمعرفة العلمية؛ ومن ثم فهو يقصد بقوله إن الحكمة العملية ليست علمية أنها ليست برهانية. لكن طالما أنها حكمة عقلية؛ فيجب أن تستند بالضرورة إلى المبادئ العقلية في تقرير الأفعال الفاضلة؛ أي يجب أن تسلِّم بحكمة نظرية.

فما العلوم العملية؟

أ- العلوم العملية:

تنقسم العلوم العملية إلى علمين: الأخلاق والسياسة؛ فما الأخلاق؟ وما السياسة؟

1- الأخلاق:

تُعنَى الأخلاق عند أرسطو بشكل عام بدراسة سلوك الفرد من حيث ينبغي أن يكون سلوكاً فاضلاً، ويذهب إلى أن الخير هو غاية كل علم وفن؛ فيقول: "*كل فنّ وكل بحث- وبالمثل كل فعل ومسعى- يُعتقَد أنه يهدف إلى خير ما؛ ولهذا السبب يتضح بحق أن الخير هو ما تهدف إليه كل الأشياء. لكنّ اختلافاً معيَّناً يكون موجوداً بين الغايات؛ فبعضها فاعليات، والأخرى منتَجات منفصلة عن الفاعليات التي أنتجتها من الفاعليات. والآن حيث يكون هناك أفعال وفنون وعلوم عديدة فإن غاياتها أيضاً عديدة. إن غاية فن الطب الصحة، وغاية بناء السفن السفينة، وغاية الفن الاستراتيجي النصر، وغاية الاقتصاد الثروة*"[2].

ولما كانت الغايات والخيرات متنوعة تنوُّعاً لا حصر له، فيمكن أن يزعم كل امرئ أن الخير هو ما يراه ويعرفه؛ وبناءً على هذا "*ينبغي أن نحدِّد الخير الأقصى الذي تهدف إليه الحياة الإنسانية؛ حتى يتسنّى لنا إيجاد معيار ثابت للحكم على الأفعال الخيرة، فما الخير الأسمى لكل الخيرات التي يمكن أن تتحقق عن طريق الفعل؟ شفهيًّا هناك اتفاق عام تماماً.... أنه السعادة*"[3].

---

(1) Aristotle, Ethica Nicomachean, Op. Cit, 1142.

(2) Ibid, 1094.

(3) Ibid, 1095.

بيد أننا نجد أن الناس تختلف على تعريف السعادة، بل إن السعادة تختلف عند الشخص الواحد من حالة إلى أخرى، ويمكن أن نقول "هناك ثلاثة أنماط بارزة للحياة؛ النمط الذي يشير للحياة العادلة، والذي يشير للحياة السياسية، والذي يشير للحياة التأملية"[1]، وبحيث يحقق كل نمط من هذه الأنماط السعادة عن طريق ربطها بمأربه فيربطها السياسي بالشرف مثلاً، لكن يجب أن تكون غاية البحث الفلسفي البحث عن غاية واحدة. وإذا كان هناك أكثر من غاية فيجب أن ينصبّ البحث على الغاية النهائية.

ويذهب أرسطو إلى أن الغاية النهائية هي السعادة؛ إذ يقول: "*إن الشيء الذي نتمسك به [بوصفه غاية] فوق كل الأشياء الأخرى هو السعادة؛ لأننا نختار السعادة دائماً لذاتها، وليس لأجل شيء ما آخر، بل نختار كل الأشياء الأخرى من أجل السعادة*"[2].

والواقع أن أرسطو ذهب إلى أن الفعل الأخلاقي - وإن كان فعلاً له غاية - حين يتجرّد من كل نفع عملي، ويصبح فعلاً تأمليًّا خالصاً يجعل الإنسان شبيهاً بالآلهة؛ يقول: "*إن السعادة الكاملة هي فاعِلِّية تأملية... وفضلاً عن هذا فإن فاعِلِّية الله التي تفوق كل فاعلِيّة أخرى في النعمة يجب أن تكون تأملية. وعلاوة على هذا فإن فاعليات الإنسان التي تكون أكثر مشابهة لفاعلِيّة الله يجب أن تكون الأكثر لطبيعة السعادة؛ لأنه بينما الحياة الكلية للآلهة تكون سعادة، وللناس أيضاً بقدر ما ينتمي بعضهم لمثل هذه الفاعلِّية ... إن السعادة تمتد من ثم بقدر ما نمارس التأمل. وهؤلاء الذين ينتمون إلى التأمل بشكل أكثر تماماً يكونون أكثر سعادة حقيقية ليس من حيث مجرَّد الاقتران، لكن بفضل التأمل؛ لأن هذا في ذاته تَمَيُّز. وفضلاً عن هذا فإن السعادة يجب أن تكون صورة ما للتأمل*(*)"[3]؛ وعلى هذا فالسعادة التأملية هي الغاية القصوى للأخلاق.

و"*طالما أن البحث الحالي لا يهدف إلى المعرفة النظرية مثل الأبحاث الأخرى*

---

(1) Ibid, Loc.Cit.

(2) Ibid, 1097.

(*)يقول أيضاً:"السعادة هي تنمية الفضيلة المطلقة ومزاولتها". انظر أرسطو: السياسة، ترجمة أحمد لطفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979م، ص272.

(3) Aristotle, Ethica Nicomachean, Op. Cit, 1178.

(لأننا لا نبحث لنعرف ما هي الفضيلة بل لنصبح خيّرين. وخلافاً لذلك فإن بحثنا سيصبح بلا استخدام) فإننا يجب أن نفحص طبيعة الأفعال، أعني كيف يجب أن نفعلها"[1]، وهذا يعني أن البحث في الأخلاق مقصده تأسيس الأفعال الأخلاقية من حيث ما ينبغي.

والواقع أن أرسطو يطلب أن يتوافر في الفعل الأخلاقي مجموعة من الشروط أهمها المعرفة وحرية الاختيار وخلُق ثابت لا متقلب أو عاطفي؛ إذ يقول: "*في المقام الأول يجب أن يكون (من يريد أن يسلك سلوكاً أخلاقيًا) لديه معرفة، ثانياً يجب أن يختار الأفعال لذاتها، وثالثاً يجب أن ينطلق فعله من خلق ثابت وغير متغير*"[2]. وهذه الشروط ضرورية لتحديد الفعل الأخلاقي بوصفه فعلاً إراديًا يستوجب الثناء واللوم لأن "*الأفعال الإرادية هي تلك الأفعال التي تكون معللة لا بالقوة ولا بالجهل، بل يكون لها مبادئها*"[3].

ويقرر أرسطو أن "*الفضيلة حالة للخلق مرتبطة بالاختيار توجد في المعنى؛ أي أن المعنى نسبي بالنسبة لنا، وهذا المعنى يكون محدّداً بمبدأ عقلي، وعن طريق هذا المبدأ يحدّد رجل الحكمة العملية الفضيلة، وهي معنى بين رذيلتين؛ تلك التي تعتمد على الإفراط، وتلك التي تعتمد على التقصير*"[4].

وحين تتحدّد الفضائل انطلاقاً من المبادئ العقلية؛ فإن "*الصحة في الأخلاق أو السلوك لا تختلف عن الصحة في الرياضيات والهندسة*"[5]. لكن يجب أن نضع في اعتبارنا أن أرسطو كان على وعي تام بأن الأخلاق على الرغم من أنها تتأسس على المبادئ العقلية؛ فإنها لا تتمتع بضرورة مطلقة كالتي للرياضيات لأن "*الأخلاق تميل لأن تكون حالة للكل أكثر من أن تكون حالة للضرورة أو بدون استثناء*"[6]. لكنّه على أية حال آمن بأن الأخلاق يجب أن تتأسس على مبادئ عقلية أولية.

---

(1) Ibid, 1103.

(2) Ibid, 1105.

(3) Irwin,Trence, His Introduction to His Translation of Aristotle Nichomachean, Hackett Publishing Company Inc, Cambridge, Second Edition, 1999, P. XIX.

(4) Aristotle, Ethica Nicomachean, Op. Cit, 1106.

(5) Durant, Will, The Story of Philosophy, Pocket Books, Inc., New York, 1933, P.76.

(6) Stephan, Fundamental Questions, Op.Cit, P.133.

وإذا كان هذا عن الأخلاق؛ فماذا عن السياسة؟

2- السياسة:

ينظر أرسطو إلى السياسة على أنها جزء من الأخلاق، بل إن هناك من يذهب إلى القول: "*إنه يعتبر الأخلاق والسياسة أجزاء لبحث واحد*"(1).

وبشكل عام ينظر أرسطو إلى الدولة على أنها اجتماع لمجموعة من الأفراد يهدف إلى تحقيق الخير؛ فـ "*كل دولة هي بالبديهة اجتماع وكل اجتماع لا يتألف إلا لخير*"(2). ويُرجع نشأة الدولة إلى التطوّر الطبيعي للعلاقات الأسرية والاجتماعية.

ومن أجل أن تحقّق الدولة بغيتها- ألا وهي الخير الأسمى لأفرادها- ينبغي عليها أن تتأسس على العدل؛ لأن "*العدل ضرورة اجتماعية (و) لأن الحق هو قاعدة الاجتماع السياسي*"(3). فكيف يتسنّى تحقيق العدل؟ هل يوكل تحقيق العدل إلى شخص فاضل أم إلى قانون يوجد معيارية ثابتة؟

تعتبر الإجابة على هذا السؤال الغاية الأولى لبحث أرسطو في السياسة، ويذهب إلى أن الإنسان لا يحقق كماله بدون القوانين والعدل. وبوصفه فيلسوفاً عقليًّا يوكل أرسطو تحقيق العدل إلى المبادئ العقلية، وإلى القانون؛ إذ يقول صراحة: "*يجب ألا ننسى أن ما نتطلع إليه ليس ما هو عادل فحسب... بل أيضاً العدل السياسي، وهذا يوجد بين.. الناس الذين يكونون أحراراً؛ لأن العدل يوجد فقط بين الناس الذين تكون علاقاتهم المتبادلة محكومة بالقانون ..إن هذا يوضح لماذا لا نسمح للرجل أن يحكم، بل نجعل المبادئ العقلية* ***Rational Principles*** *تحكم؛ لأن سلوك المرء من ثم يكون وفقاً لاهتماماته ويصبح طاغية*"(4).

وفي نص آخر يقول: "*حينما يطلب أن تكون السيادة للقانون، يطلب أن يسود العقل مع القوانين. ولإن تطلب سيادة ملك فإنما تطلب سيادة الإنسان والبهيمة؛ لأن جواذب الغريزة وشهوات القلب تفسد الناس حتى أحاسنهم متى كان لهم*

---

(1) Irwin,Trence, His Introduction to his Translation, Op.Cit, P. xvi.

(2) أرسطو : السياسة، المرجع السابق، ص 92.

(3) نفسه: ص 97.

(4) Aristotle, Ethica Nicomachean, Op. Cit, 1134.

السلطان؛ أما القانون فإنما هو العقل مجرداً عن عماية الشهوات"[1]. وفي نص ثالث يقول: "*إن السيادة يجب أن تكون للقوانين المؤسسة على العقل*"[2].

ويذهب أرسطو إلى أن القوانين السياسية المؤسسة على الأخلاق أفضل من المصاغة قانونياً؛ فيقول: "*إن من القوانين ما هي مؤسسة على الأخلاق والعادات، وهي أقوى وأهم من القوانين المكتوبة*"[3].

وهو يفهم العدالة من المنظور السياسي بمعنيين "*عدالة جزئية، وهي عدالة توزيع الخيرات وعدالة كلية، وهي التي ترادف طاعة القانون... والعدالة الكلية... ذات حدود مشتركة مع الفضيلة*"[4].

ويخلُص إلى أن كل فرد مهموم بتحقيق خيره الخاص، وما لم يكن هناك قانون ينظّم تحقيق الخير للناس فلن يتحقق إلا الطغيان[*] ويرى أن الطغيان آفة الاجتماع السياسي؛ فيقول: "*الطاغية يقصي كل من يحمل نفساً عزيزة وحرة؛ لأنه يظنه الوحيد الجدير بأن يكون له هذه الخلال السامية، وأن الآلاء التي تزهى به بين يدي الطاغية مروءة غيره واستقلاله من شأنه أن يذهب بتفوق السيد، هذا التفوق الذي يستأثر به الطغيان لنفسه وحدها*"[5]. ثم يعدِّد أرسطو التدابير التي يقوم بها الطاغية لحفظ سلامته "*الأول خفض المستوى الأخلاقي للرعايا؛ لأن النفوس الوضيعة لا تفكر أبداً إلا في الائتمار، والثاني اعدام الثقة بين بعض المواطنين والبعض الآخر؛ لأن الطغيان لا يمكن القضاء عليه إلا بمقدار ما يستطيع المواطنون الاتحاد في المشاورة... والثالث هو إضعاف الرعية وإفقارهم؛ لأن المرء لا يكاد يحاول أمراً محالاً وبالنتيجة لا يتصدّى للقضاء على الطغيان حين لا يكون له وسائل اسقاطه*"[6].

---

(1) أرسطو: السياسة، المرجع السابق، ص 230.

(2) نفسه : ص 211.

(3) نفسه : ص 231.

(4) كوبلستون ، فردريك: تاريخ الفلسفة المرجع السابق، ص 458.

(*) لم تعرف لغتنا الطغيان السياسي، وإنما سمته الاستبداد. انظر الفصل الخامس من هذه الدراسة.

(5) أرسطو: السياسة، المرجع السابق ، ص 438.

(6) نفسه: ص 439.

وعلى الرغم من تقدير أرسطو الواضح للحرية الأخلاقية والسياسية؛ فإننا نجده يذهب مذهباً غريباً، ويجعل الحرية قصراً على فئة من البشر دون فئة متأثراً في ذلك بما كان سائداً في زمانه فيقول: "*الطبيعة... هي التي أرادت أن الكائن الموصوف بالعقل والتبصّر يأمر بوصفه سيّداً، كما أن الطبيعة هي التي أرادت أن الكائن الكفء بخصائصه الجسمانية لتنفيذ الأوامر يطيع بوصفه عبداً*(*)"(1).

لكنه في نفس الوقت- وهذا هو التناقض الواضح- يذهب إلى أن "*من سمات الحرية السماح لكل فرد أن يعيش وفق ما يرتضي*"(2). كما أن خاصية الرق لا تجعل للمرء اختياراً حرًّا.

لكن على الرغم من القسمة الحادة للمجتمع إلى سادة وعبيد؛ فإن أرسطو يتحدث عن طبقة وسطى، ويذهب إلى أن الطبقة الوسطى أشبه برمانة ميزان العدالة في الدولة؛ إذ يقول: "*إن الدولة حسنة الإدارة هي تلك التي تكون فيها الطبقة الوسطى أكثر عدداً وأشد قوة من مجموع الطبقتين الأخريين؛ فبانضمامها إلى صف إحدى الطبقتين أو الأخرى تقيم التوازن وتمنع أي رجحان غالٍ من أن يكون*"(3).

وإذا كان "*هناك من يذهب إلى التفسير الذي يسم الحرب بالطابع الفردي... لأنه لو صحّ أن للعدوان أساساً وراثيًّا أو غريزيًّا... أو يمثل جانباً من الطبيعة البشرية آنئذٍ سيكون مصير محاولات استئصال الحرب الإخفاق بكل تأكيد*"(4)؛ فإن أرسطو يذهب إلى اعتبارها عملاً طبيعيًّا ومشروعاً للكسب، يقول: "*الحرب بمعنًى ما فنّ من الفنون الطبيعية وغايتها التملّك؛ لأن من أساليب التملّك الصيد والقنص وهو فنّ يجب أن نمارسه ضد الحيوانات الوحشية وضد الناس الذين قضت الطبيعة أن يخضعوا لغيرهم*"(5).

(*) ينظر أرسطو إلى العبد نظرة على النقيض من نظرة كانط الذي ينظر إلى الإنسان بوصفه غاية في ذاته؛ إذ يعتبر أرسطو "العبد آلة حية". انظر: Durant, Will, The Story of Philosophy, Op.Cit, P.82.

(1) أرسطو: السياسة، المرجع السابق، ص94.

(2) نفسه: ص 365.

(3) نفسه : ص 340.

(4) كاشمان، جورج: لماذا تنشب الحروب، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1996م، ج1، ص 58.

(5) سارتون، جورج: تاريخ العلم، المرجع السابق، ص، 330،331. وأيضاً أرسطو: السياسة،

=

غير أنه يرفض استخدام العنف سواءً أكان ذلك من قبل الحاكم أم من قبل المحكومين أيًا كان الهدف من وراء استخدامه؛ إذ يقول: "*الاغتصاب والعنف لا يمكن أن يؤتيا الخير الأسمى البتة... إن من انتهك حرمة قوانين الفضيلة لا يستطيع أبداً أن يأتي من الخير بمقدار ما قد أتى من الشر بادئ الأمر*"[1].

ويرى أن كُلاً من الفقر المدقع والثراء الفاحش ضارّيْن؛ إذ يقول: "*لا يقلّ الفقر المدقع في سوء أثره عن هذا الفساد، فالفقر مانع للمرء من استطاعة الحكم فهو لا يتعلّم الطاعة إلا كما يفعل العبد، وفرط الثراء يمنع الرجل من أن يطيع أية سلطة ولا يعلمه أن يحكم إلا باستبداد السيد كله*"[2].

ويرجع قيام الثورات إلى الأفكار أحادية الجانب عن العدالة "*فالديموقراطيون يعتقدون أنه لما كان البشر متساوين في الحرية؛ فلابد أن يكونوا متساوين في كل شيء، والأليجاريون يعتقدون أنه لما كان الناس غير متساوين في الثروة؛ فلابد أن يكونوا غير متساوين في كل شيء*"[3]. و"*تنشأ الثورات حينما لا توجد بين الطبقات طبقة وسطى، أو تكون هذه الطبقة قليلة العدد*"[4].

ويرى أرسطو أن "*تجنُّب الثورات يأتي حينما يوكل السلطان وإدارة الشؤون إلى العناصر المعارضة، وأعني بالعناصر المعارضة الناس المتازين والعامة من جهة، ومن الجهة الأخرى الفقراء والأغنياء، وينبغي العناية بإدماج الفقراء والأغنياء إدماجاً تامًا*"[5].

ويذهب إلى أن استقلال الدولة يتطلّب توافر الاحتياجات الضرورية؛ إذ يقول: "*توافر كل شيء وعدم الحاجة إلى شيء هو الاستقلال الحق*"[6]؛ فاللجوء إلى الاستدانة والاقتراض إذاً مرفوض عند أرسطو؛ لأنه يمسّ استقلال الدولة، كما

= المرجع السابق، ص، 110، 111.

(1) أرسطو: السياسة، المرجع السابق: ص 245.

(2) نفسه: ص 339.

(3) كوبلستون، فردريك: تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ص 477.

(4) أرسطو: السياسة، المرجع السابق، ص 399.

(5) نفسه : ص 418.

(6) نفسه: ص 251.

يرى أن الاقتصاد الحقّ يقوم على تنمية موارد الذات، ويرفض انتهاج سبل الكسب السريع، وكل هذا يعبِّر بجلاء عن عمق رؤيته السياسية التي لاتزال لها وجاهتها.

وإذا كان هذا عن العلوم العملية؛ فماذا عن الفنون؟

ب- الفنون:

تحدّث جورج سارتون عن نوع ثالث من العلوم عند أرسطو هو العلوم الإنتاجية، ووفقاً لعنوان كتاب أرسطو De Poetica؛ فإن ما يعنيه بالعلوم الإنتاجية هو "*كل ما يمكن أن ينتج من فنون*".

ويتحدَّث أرسطو في كتابه بوئيطيقا الذي ترجم تحت اسم (فن الشعر) عن نظريته الجمالية صائغاً لها القواعد والأصول التي يجب أن تراعَى عند صياغة أي عمل فني أو الحكم عليه.

وبشكل عام نظر أرسطو إلى الفن الجميل على أنه محاكاة لعمل الطبيعة، لكنه ليس تقليداً أعمى له، بل هو محاولة من جانب الفنان للوصول إلى الصورة الكلية لاستكمال عمل الطبيعة بشكل مجاوز لها. ومن هذا المنطلق ذهب إلى أن "*الفنان ينبغي عليه أن يؤثر دائماً المستحيل المحتمل على الممكن غير المحتمل ويجب ألا تُؤّلف القصة من أحداث غير ممكنة، بل يجب أن يستبعد منها كل ما هو غير ممكن*"[(1)].

بمعنى آخر يرى أرسطو أن الإقناع العقلي في الفن أفضل من تقليد أو محاكاة الواقع، حتى ولو لم يكن من الممكن لهذا المعروض من خلال الصورة العقلية أن يقع؛ أي حتى لو لم يكن من الممكن أن يتحقَّق. وفي هذا الصدد يقول: "*من المستحيل وجود أشخاص لهؤلاء الذين يصوّرهم [المّثال] زيوكسس ...[لكن] على الفنان أن يتجاوز الواقع*"[(2)]. إن براعة محاكاة الشكل الأكمل أو الصورة الكلية إذاً هي المطلوبة في الفن.

والواقع أن أرسطو يذهب إلى أن الفنون الجميلة بشكل عام "*يجب أن تميل إلى*

---

(1) أرسطو: فن الشعر، ترجمة إبراهيم حمادة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د. ت)، ص 205، 206.

(2) نفسه : ص 220.

التعبير عن الحقيقة الكلية العامة"[1]. وهي في هذا تمتاز عن التاريخ الذي يحكي الجزئي[*]. ومن هذا المنطلق أيضاً عرّف التراجيديا بأنها "*محاكاة لفعل جاد تام في ذاته له طول معين في لغة ممتعة*"[2]؛ ومن ثم فالتراجيديا هي الأخرى تنشُد الصورة الكلية المتمثلة في الفعل الجاد التام، وإن كانت تحت شروط فنية. والتراجيديا عند أرسطو مفضَّلة على الكوميديا؛ لأن الكوميديا لا تكتفي بها في الواقع من سوء، بل تزيده سوءًا بتصويرها السيئ للشخصيات، بينها التراجيديا تحاول أن ترتقي بهم؛ فالفرق بين الكوميديا والتراجيديا يتأتّى من أن الكوميديا تُصوِّر الناس أسوأ مما هم عليه، بينها التراجيديا تُصوّرهم أفضل مما هم عليه في الواقع[3].

تحقيق الصورة الكلية إذاً هو غاية الفن، ولعلّ هذا ما دفع هويسمان في كتابه (علم الجمال) إلى إنكار أن يكون أرسطو من دعاة محاكاة الطبيعة في الفن؛ إذ يقول: "*في رواية غير منزهة عن الخطأ أن أرسطو عرّف الفن (بمحاكاة الطبيعة)، وهذا غير صحيح تماماً؛ فأرسطو على العكس من هذا يؤكد على أن الفن يكون دائماً فوق الطبيعة..... وخاصية الفن إذاً أن يغيّر الطبيعة.... فهو محاكاة مصحّحة.... فأرسطو لا يرى في الفن إلا رمزاً متّحداً بالتفكير الإنساني، وموضوعه مستقرّ داخل نفوسنا...... ومن ثم يرى أرسطو أننا لا يجب أن نطلب النموذج الفني لا في الحقيقة الواقعية الحالية، ولا في عرضه الحاضر الأبدي؛ لأن الجمال أسمى من الحقيقة الواقعية*"[4].

وإذا كان البعض يعيب على أرسطو أنه يجعل الفن جزءًا من الميتافيزيقا؛ فإننا نجد فيلسوفاً تجريبيًّا معاصراً يقرّ صراحة بأن "*الفنون...... لا تستهدف سوى*

---

(1) نفسه : ص 114.

(*) يعتبر أرسطو الشعر أداة التعبير الفنية؛ ومن ثم فكل ما ينطبق على الفن ينطبق على الشعر؛ أي أنه كلي. وعندنا في العربية نعرّف الشعر بأنه "ما حسن لفظه وجاد معناه". ابن قتيبة: الشعر والشعراء، دار المعارف، القاهرة، 1967م ص64. ويعرفه ابن خلدون بأنه: "كلام مفصّل قطعاً متساوية في الوزن متّحدة في الحرف الأخير من كل قطعة". انظر: ابن خلدون: المقدمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006م، ص 1157. وهذا يعني أننا بشكل عام ننظر للشعر نظرة شكلية، ولا نعتبره معبراً عما هو كلي.

(2) أرسطو: فن الشعر، المرجع السابق، ص 114.

(3) نفسه، ص، 68.

(4) هويسمان، دني: علم الجمال، المرجع السابق، ص، 41،42.

التأمل الصِّرف"[1].

والحق أن أرسطو يذهب إلى أنه "*يتطلّب للعمل الفني- علاوة على اعتماده على الممكن المحتمل- لكي يحقق الصورة الكلية ألا يكون ضارًا بالأخلاق أو متناقضاً، ولا يخرج عن مبادئ الفن*"[2].

وخلاصة القول أنه حتى الحكمة العملية عند أرسطو يجب أن تتأسّس على المبادئ العقلية، وأن الفنون يجب أن تكون مقتدية بالصور العقلية أي بالمبادئ، وإن كانت تتعلّق بطبيعة وجود موجودها، وهي مبادئ تتعلّق بما هو كلي وعام؛ إذ يقول: "*كل علم يبحث عن مبادئ، ويجب أيضاً أن يكون محكوماً بمبادئ معيَّنة وعلل لكل موضوعاته؛ مثل الطب والرياضة البدنية وكل العلوم الأخرى سواءً أكانت إنتاجية أم رياضيات؛ لأن كل هذه العلوم تفصل فئة من الأشياء لنفسها وتنشغل بهذه الفئة بوصفها شيئاً ما موجوداً وحقيقيًا*"[3].

وعلى أية حال فإن مفهوم أرسطو للفن يأتي متسقاً تماماً مع رؤيته الفلسفية التي تُعلي من شأن النظر على العمل. لكن إذا كان هذا عن الحكمة العملية؛ فماذا عن الحكمة النظرية؟

جـ- العلوم النظرية:

الواقع أن الحكمة النظرية أو العلوم النظرية عند أرسطو تشمل الطبيعيات والرياضيات واللاهوت، وأيضاً الفلسفة الأولى، وهذا النوع من الحكمة هو ما يستحقّ لفظ العلم على الأصالة من وجهة نظره.

يقول تايلور: "*إن الفلسفة النظرية أو التأملية تختلف عن الفلسفة العملية في أغراضها وفي النتيجة وفي موضوع بحثها وفي خاصيتها المنطقية الصورية. إن غرض الفلسفة التأملية هو التأمل المنزَّه عن الغرض للحقائق التي تكون مستقلة عن إرادتنا. إن غايتها أن تعرف، وأن تعرف فحسب*"[4].

---

(1) سانتيانا، جورج: الإحساس بالجمال، ترجمة محمد مصطفي بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001م، ص 37.

(2) أرسطو: فن الشعر، المرجع السابق، ص 221.

(3) Aristotle, Metaphysica Op. Cit, 1064.

(4) Taylor, A. E., Aristotle, Pover Publications, New york, 1955, P.16.

لكن إذا كانت الحكمة أو الفلسفة النظرية كلها تأملية فما الذي يميّز علماً عن علم؟ بمعنى آخر ما موضوع بحث كل علم من هذه العلوم التي تندرج تحت ما يسمّى بالفلسفة التأملية؟

يقول أرسطو: "*إن الوجود له معانٍ متعددة ولا يستخدم بمعنًى واحد؛ فيلزم أنه إذا كانت الكلمة مستخدمة بشكل ملتبس لا تستند إلى شيء عام للاستخدامات المختلفة؛ فإن الوجود لن يندرج تحت علم واحد؛ لأن المعاني الغامضة للمصطلح لا تشكل جنساً واحداً*"[1]. اختلاف العلوم إذاً يتأتّى من اختلاف مناحي التناول؛ فكل علم من العلوم النظرية يتناول الموجود من منظوره الخاص.

و"*بوسعنا أن نحدّد من بين هذه المعاني المختلفة ثلاثة أنساق للوجود؛ تلك التي تملك وجوداً جوهريًّاً منفصلاً لكنها موضوع للتغير، وتلك التي تكون بمنأى عن التغير لكنها توجد فقط بوصفها أوجهاً يمكن تمييزها عن الوقائع المتعينة، وتلك التي تملك وجوداً منفصلاً بمنأى عن كل تغيُّر، وهذه تدرس بواسطة ثلاثة علوم متميزة الفيزياء والرياضيات واللاهوت أو الميتافيزيقا*"[2].

إن هذه العلوم إذاً تقوم على دراسة الوجود من حيث معانيه المختلفة؛ فما الذي تبحثه في الوجود؟ إنها تبحث عن علل ومبادئ على نحو ما من أنحاء الوجود الذي تتناوله بوصفه شيئاً ما موجوداً وحقيقيًّا.

فهَبْ أننا وجّهنا صوب علم الرياضيات هل بالإمكان أن نجده عن مبادئ؟ أم أنه علم يستخدم الرموز للتعبير عن الأشياء؟

١- علم الرياضيات:

الرياضيات بشكل عام- من وجهة نظر أرسطو- هي ذلك العلم الذي يُعنَى بدراسة الأجسام الساكنة دراسة نظرية.

يقول روس: "*إن الرياضيات داخل فروعها الرئيسية الحساب والهندسة وتطبيقات مختلفة لهذين العلمين، وبينما هناك مبادئ عامة لكل الرياضيات؛ على*

Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 1064, 1060. (1)

Ross, D., Aristotle, Op. Cit, P. 156. (2)

سبيل المثال: إذا أخذت كميات متساوية من كميات متساوية كانت الكميات الباقية متساوية. فهناك أيضاً مبادئ مناسبة للحساب، وأخرى مناسبة للهندسة"[1].

من هذا المنطلق ينظر أرسطو إلى الرياضيات على أنها "*علم نظري يتعامل مع الأشياء التي تكون ساكنة لكن موضوعاتها لا يمكن أن تكون منفصلة*"[2]. أي أن الرياضيات وإن كانت علماً نظريًّا فإنها لا تعالج موضوعاتها بشكل منفصل تماماً عن الأشياء المادية؛ أي لا بد أن يكون لها تطبيق ممكن.

لكنّ الرياضيات في نفس الوقت بناء صوري؛ يقول أرسطو: "بينما يفحص عالم الرياضيات التجريدات؛ لأنه قبل أن يبدأ فحصه يتخلّص من كل الكيفيات الحسّية مثل: الثقل والخفة، والصلابة وعكسها وأيضاً الحرارة والبرودة والأضداد الحسية الأخرى، ويترك أيضاً الكمّي والمستمرّ، ولا ينظر إليهما من جهة أخرى، ويفحص الأوضاع النسبية للبعض، وخصائص هذا البعض والقابلية للقياس، وعدم القابلية للقياس للأشياء الأخرى، وعلل أشياء أخرى؛ لكننا نضع علماً واحداً ونفس العلم لكل هذه الأشياء؛ أي الهندسة"[3].

وفي نص آخر يقول: "*النقطة التالية توضح كيف يختلف عالم الرياضيات عن عالم الطبيعة. من الواضح أن الأجسام الطبيعية تحوي سطوحاً وأحجاماً وخطوطاً ونقاطاً، وهذه تكون موضوعاً للرياضيات... والآن فإن عالم الرياضيات مع أنه يتعامل أيضاً مع هذه الأشياء، إلا أنه يتعامل معها بوصفها حدوداً للجسم الفيزيائي، ولا يعتبرها الخصائص الموضحة بوصفها خصائص لمثل هذه الأجسام*"[4]؛ أي إن معرفة الرياضيات، وإن كان من الواجب ألا تكون منعزلة عن الأشياء؛ فإنها يجب أن تكون عامة؛ أي لا تنصبّ على موضوع بعينه.

وقدرة الرياضيات على تجاوز الموجود أو الموضوع وارتباطها به في نفس الوقت هو ما يميزها، ويجعلها علماً يتميّز بالأولوية على سائر العلوم النظرية؛ يقول أرسطو: "*والعلم من قبيل العلم الرياضي الذي لا يكون علماً بالخصائص من حيث*

---

(1) Ross, D., Aristotle, Op. Cit, 156.

(2) Aristotle, Metaphysica Op. Cit, 1064.

(3) Aristotle, Metaphysica Op. Cit, 1061.

(4) Aristotle, Physica, trans. By R. P. Harde & R. K. Gaye, Oxford, Clarendon Press, London, 1950. 193.

هي ملازمة في قوام يكون أكثر دقة وأولية من علم مثل علم تأليف الألحان الموسيقية الذي هو علم بخصائص ملازمة في قوام. وبالمثل علم الحساب الذي يحوي عناصر أساسية قليلة أكثر دقة وأولية من الهندسة التي تتطلّب عناصر إضافية"[1]؛ أي أن العلم الذي يكون أكثر تجريداً يكون أكثر دقة وأوليًّا.

غير أن اعتبار الهندسة تحتاج عناصر إضافية لا يقلّل من قدرها؛ لأنها تبحث في وجود الموجودات المتعلقة بموضوعها دون أن تنظر لمنفعة "*لأن صانع السجاد وعالم الهندسة يفحصان الزاوية المستقيمة بطريقتين مختلفتين؛ صانع السجاد يفعل ذلك بقدر ما تكون الزاوية المستقيمة مفيدة لعمله، بينما عالم الهندسة يبحث ما يوجد أو ما هو نوع الشيء؛ لأنه شاهد للحقيقة*"[2]. كل ما هنالك إذاً أن الهندسة ليست أولية بالنسبة للحساب، بل إن الحساب هو الأوليّ بالنسبة لها؛ الأمر يتعلّق إذاً بتدرّج العلوم.

وإذا كان من المشروع أن نقول إن أرسطو ينظر إلى الرياضيات على أنها نسق صوري يؤلف قضاياه أوليًّا، متفقاً في ذلك مع بعض الرؤى التي ترى أن " *النسق الصوري يكون مناسباً للبراهين الفعلِيّة في عالم الرياضيات، وليس ثمة طريق آخر. فإذا كان النسق الصوري مناسباً لتحليل يصدر عنه تناقض؛ فإننا نقول إننا لم نعد نثق في النسق الصوري*"[3]؛ فإننا نجد رؤًى أخرى تقول: "*تضافرت الدراسات الحديثة في إلقاء أضواء متتالية على أصول متواضعة وتجريبية لأفكار مثل المكان والزمان والكم والعدد وغيرها، وهذا مما يبطل كل نظرة مثالية في أصول الرياضيات ومنابعها*"[4]. غير أن القول بصورية الرياضيات البحتة لا التطبيقية لا تزال له وجاهته حتى الآن.

وعلينا أن نضع في اعتبارنا أن أرسطو في نظرته للرياضيات يفرق بين شيئين: الرياضيات العامة، وفروع الرياضيات؛ كالهندسة والحساب.... إلخ.

والرياضيات العامة تبحث في مبادئ الأجسام الساكنة كالتساوي والقياس..

---

(1) Aristotle, Analytica Posterior, Op. Cit, 87.

(2) Aristotle, Ethica, Op. Cit, 1098.

(3) Wang, Hao, From Mathematics to Philosophy, Rout Ledge Kegen Paul, London, Humanities Press, New York, 1974, P.46.

(4) الفندي، محمد ثابت: فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1، 1969م، ص 26.

إلخ، وتنطبق مبادئها على الكل، ويتطلّب هذا أن تكون صورية. أما الفروع الأخرى فتنطبق مبادئها على فئتها. يقول أرسطو: "*كل علم من علوم الرياضيات يتعامل مع فئة ما محددة من الأشياء، لكن الرياضيات العامة تنطبق على قدم المساواة على الكل*"[1].

على أية حال يعترف أرسطو بأن علم الرياضيات، وإن كان علماً برهانيًّا؛ فإن عالم الرياضيات لا يبرهن على كل شيء، بل لا بد أن يبدأ برهانه من مسلّمات لا يبرهن عليها هو، وإنما تكون البرهنة عليها من شأن علم آخر. وإذا كان هذا عن علم الرياضيات؛ فماذا عن علم الطبيعة؟

2- علم الطبيعة:

علم الطبيعة عند أرسطو هو علم معني بدراسة الطبيعة دراسة نظرية بهدف معرفة المبادئ التي تحكم الأجسام المتحركة، يقول أرسطو: "*هناك علم للطبيعة. ومن الواضح أنه يجب أن يكون مختلفاً عن العلم العملي والإنتاجي؛ لأنه في حالة العلم الإنتاجي يكون مبدأ الحركة موجوداً في المنتج، وليس في الإنتاج سواءً أكان فنًّا أم ملكة ما أخرى. وبالمثل في العلم العملي لا توجد الحركة في الشيء المفعول بل في الفاعل. لكن علم الفيلسوف الطبيعي يتعامل مع الأشياء التي تملك في ذاتها مبدأ الحركة. ومن هذه الوقائع يتضح أن العلم الطبيعي لا يجب أن يكون علماً عمليًّا ولا إنتاجيًّا، بل يجب أن يكون علماً نظريًّا*"[2].

وفهم أرسطو دراسة الطبيعة بوصفها علماً نظريًّا لا يعني أنها لا علاقة لها بالمادة، بل يعني أنها لا تقوم بتحليل الأجسام الطبيعية، وإنما تقوم بدراستها من حيث مبادئها الأولية، أي من حيث عللها خاصة المادة والصورة؛ إذ يقول: "*طالما أن الطبيعة لها معنيان الصورة والمادة فيجب أن تفحص موضوعاتها كما تكون ماهيّة الوثاق، بمعنى أن مثل هذه الأشياء لا تكون مستقلة عن المادة، ولا يمكن أن تكون محددة في مصطلحات المادة فقط*"[3]. إنها إذاً دراسة تهدف إلى تناول الموجود الطبيعي لمعرفة طبيعة وجوده.

---

(1) Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 1064.

(2) Ibid, 1064.

(3) Aristotle, Physica, Op. Cit, 193.

ومن ناحية أخرى يُنظَر إلى المادة والصورة هنا بالدرجة الأولى على أنهما من المفاهيم العقلية الخالصة، لكنهما مرتبطتان بالأشياء المادية، وهي التي تمكننا من المعرفة العلمية. يقول أرسطو: "المعرفة هي موضوع بحثنا. والمرء يعتقد أنهم لا يعرفون الشيء حتى يحيطوا بالـ (ماذا) Why الخاصة به والتي تعني أن تحيط بالعِلّة الأولية. ومن الواضح أننا يجب أن نفعل هذا أيضاً بالنظر إلى المجيء والزوال وكل نوع للتغيُّر الفيزيائي. ومن أجل أن نعرف مبادئها ربما نحاول أن نشير إلى هذه المبادئ لكل مشكلاتنا على النحو التالي:

"1- بمعنى ما منه يأتي الشيء ويثبُت يسمَّى عِلَّة؛ مثل البرونز للتمثال، والفضة للسلطانية، والعموميات التي تكون أنواعاً للبرونز والفضة.

2- وبمعنى آخر صورة النموذج الأصلي، أي الماهيّة وعمومياتها تسمَّى عللاً؛ مثل الطبقة الموسيقية والعلاقة 2:1، وبشكل عام العدد والأجزاء في التعريف.

3- المصدر الأول للتغيُّر والمجيء الذي يبقى؛ فمثلاً المرء الذي ينصح هو عِلّة، والأب عِلَّة الطفل، وبشكل عام ما يجعل ما يوجد مصنوعاً، وما يسبب التغيُّر لما يتغير.

4- بمعنى الغاية أو ما لأجله يفعل الشيء؛ فمثلاً الصحة هي سبب المشي. فإذا قيل لماذا يمشي؛ نقول ليكون معافًى. وإذا قلنا هذا نعتقد أننا نسبناه إلى العِلَّة"(1).

وهذه العلل الأربع من شأنها أن تجعل المعرفة الفلسفية بشكل عام معرفة ضرورية. وإذا كان أرسطو يعترف بأن العِلَّة تقال بمعاني متعددة - فقد تعني الجزئي أو الجنس أو الخاصية العرضية. والخاصية إما أن تكون مركبة وإما أن تكون كل واحدة قائمة بذاتها - فإنه يعترف أيضاً بأن الصدفة قد تكون عِلَّة.

وإذا كان بعض الناس يقولون (لا شيء يحدُث بالصدفة)؛ فإن أرسطو يختلف معهم، ويجعل الصدفة عِلَّة لكن بمعنًى مختلف؛ على سبيل المثال "*المجيء بالصدفة إلى السوق ووجود رجل هناك أراد المرء مقابلته لكنه لم يتوقع أن يقابله بسبب أن المرء أراد أن يذهب ليشتري من السوق*"(2). وما يقال عن العِلَّة هنا أشبه بتوافق

---

(1) Ibid, 194.

(2) Ibid, 196.

الظروف التي تتيح وقوع الحدث.

على أية حال فإن أرسطو اعتبر الطبيعة تسير وفق نظام غائيّ يهدف إلى تحقيق الصورة المثلى أو الكمال. وإذا كان البعض يحمل هذه النظرية مسؤولية تأخر علم الطبيعة، ويرى أنه، وإن كان "*قد أكد على إمكان قيام علم حق للطبيعة، وإمكان التفكير الصحيح في الأشياء؛ إلا أنه سمح كذلك بالتفكير في الفكر. وليس للتفكير في الفكر محتوى مادي، وإنما له محتوى شكلي فقط*"[1]؛ فإننا نجد البعض الآخر، وإن انتقد هذه النظرية بأنها صوفيّة، ولا يمكن إثبات صحتها إثباتاً قاطعاً. و [يرى أنه] يتمثّل في هذه النظرية ما بين أفلاطون وأرسطو من علاقة؛ لأنها مأخوذة عن نظرية أفلاطون عن المثال أو الصورة التي تسبق وجود الهيولى، ويعتبر أن مثل هذا التفسير في نظر عالم مجرب من علماء اليوم ضرب من اللغو؛ فإننا نراه يعدِّد فضل النظرية الغائية على النحو التالي:

"1- إن نظرية الغائية أرقى بكثير من نظرية أفلاطون عن المثل.

2- إن تعليلاته الغائية نافعة جدًّا؛ فكل عالم يطبقها عن قصد أو غير قصد؛ فغاية العضو تعيننا على فهم تركيبه ووظيفته.

3- إن أنصار مذهب تفسير الحياة تفسيراً حيويًّا يستعملون لغة غائية، ولايزال كثير منهم بيننا.

4- إذا سلمنا بالعناية الإلهية فلا سبيل لنا إلى إنكار الغائية"[2].

الغائية إذاً فكرة تتمتع بثراء الإمكان الذي يتعدى حدود الفلسفة إلى العلم، وهذا ما يجعلها فكرة معاصرة، وربما هذا ما يبرر أيضاً وجودها عند كانط.

وعلى أية حال فقد كان أرسطو مضطرًّا إلى تناول المكان والزمان؛ طالما أنه اعتبر الطبيعة علماً معنيًّا بدراسة الموجود الجسمي المتحرك؛ إذ يقول: "*إن عالم الطبيعة يجب أن يكون لديه معرفة عن المكان وأيضاً عن اللامتناهي، أعني ما إذا كان هناك مثل هذا الشيء أم لا .... إن وجود المكان يعتقد أنه يكون واضحاً من واقعة الحلول المتبادل لشيء محل شيء؛ فحيث يوجد الماء الآن يتحول هناك. وعندما يتبخر من*

(1) فارتن، بنيامين: العلم الإغريقي، المرجع السابق، ص 150.

(2) سارتون، جورج : تاريخ العلم، المرجع السابق، ص،191 192 .

الوعاء يحضر الهواء. وفضلاً عن هذا فإن جسماً آخر يشغل نفس المكان. إن المكان يعتقد أنه مختلف عن كل الأجسام التي تأتي فيه ويحلّ بعضها مكان البعض. إن ما يحوي الهواء وحوى سابقاً الماء هو بوضوح المكان أو الفراغ Space الذي فيه وخارجه مرُّوا وكانوا شيئاً ما مختلفاً عنهما"[1].

إن أرسطو ينظر إذاً إلى المكان على أنه، وإن كان محلاً تَحِلّ فيه الأشياء فإنه؛ مختلف عنها. إنه حاوٍ يحوي الأشياء. وإذا كان يرفض أن يجعله صورة عندما يقول: "*إن ما يُحوَى فيه بالمعنى الدقيق يكون مختلفاً عمّا يكون محويًّا. المكان لا يمكن أن يكون مادة أو صورة للشيء المحوي، بل يجب أن يكون مختلفاً؛ لأن كُلاً من المادة والشكل أجزاء لما يكون محويًّا*"[2]؛ فإن هذا يعني أنه يرفض أن يجعل المكان صورة جزئية للشيء بمعنى هيئته؛ لأن المكان صورة عامة أو إطار عام لكل الأشياء.

ومن هذا المنطلق يذهب إلى أن: "*المكان ليس صورة [جزئية]*[*] *ولا هيولى... ولا بعداً*"[3]؛ لأن هذه الأمور كلها من لوازم التعيُّن.

ويقترب أرسطو من الفهم الصحيح للمكان حين يقول: "*إننا نقول إن الشيء يوجد في العالم بمعنى يوجد في مكان*"[4].

وما يؤخذ عليه في تناوله المكان هو قوله: "*المكان نهاية للجرم*"[5]؛ إذ يوحي هذا التعريف بأن المكان بشكل ما شيء محدَّد.

ويمكن التماس العذر له في هذا نظراً لصعوبة فهم المكان حتى في أيامنا هذه؛ إذ يقول أحد العلماء: "*ترتهن بنية المكان بالمشاهدة والقياس والتجرُّد بعيداً عن المألوف؛ ولذلك فنحن نحصل على المعلومة المتعلقة بالمكان إما في المعمل، وإما*

---

(1) Aristotle, Physica, Op. Cit, 208.

(2) Ibid, 210.

(*) ينظر أرسطو إلى المكان على أنه "الصورة العامة لكل واحد من الأشياء". انظر: أرسطو: الطبيعة، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، ج1 القاهرة، 1964م، ص284.

(3) نفسه، ص 284،285.

(4) Aristotle, Physica, Op. Cit, 211.

(5) أرسطو: الطبيعة، المرجع السابق، ص 310.

بالحواس الخارجية"[1].

لكنّ أرسطو على أية حال قدّم فهماً عميقاً لطبيعة المكان؛ إذ تصوَّره على أنه "*مفهوم له السبق على كل الأشياء الأخرى، (وحاجج) بأنه إذا كان هناك شيء ما لا يمكن لكل الأشياء الأخرى أن توجد بدونه بينما هو نفسه يمكن أن يوجد بدون أي شيء آخر؛ فإن هذا الشيء بالضرورة هو الأول والأصلي*"[2]، وهذا الشيء هو المكان الذي تجيء الأشياء المختلفة وتذهب فيه، ولكنه هو ذاته باقٍ لا يتغيَّر.

على أية حال إذا كان هذا هو مفهوم المكان عند أرسطو؛ فماذا عن مفهوم الزمان؟

يقول أرسطو معرّفاً الزمان: "*إن جزءًا منه كان ولم يعُد موجوداً، بينما جزء آخر يمرّ ليكون، ولم يوجد بعد. والزمان سواءً أكان الزمان اللامتناهي أم أي زمان يجب أن نتناوله على أنه يتألف من هذين. والمرء يفترض بشكل طبيعي أن ما يتألف من أشياء لا توجد لا يكون له نصيب في الواقع*"[3].

ويدلّ فهم أرسطو الزمان على هذا النحو على أنه يفهمه على أنه لحظات منفصلة، أي أنه يفهم الزمان على أنه ماضٍ وحاضر ومستقبل؛ الماضي هو ما لم يعد موجوداً، والحاضر هو الذي لا يزال يمرّ ولَم ينتهِ بعد، أما المستقبل فهو ما لم يأتِ بعد وهو موصول بالحاضر.

وينسب أرسطو معرفة الزمان – أو على نحو أدقّ إدراكنا الزمان – إلى الحسّ العام؛ إذ يقول: "*إن معرفة (..... الزمان) تكون متأثّرة بما يقال إنه الحسّ العام Sensus communis أي الملكة الأولية للإدراك*"[4] لكننا نجده أيضاً يحدِّد الزمان بالحركة؛ إذ يقول: "*إننا نفهم الزمان فقط عندما نميز الحركة بواسطة المتقدم والمتأخر، وعندما ندرك فقط المتقدِّم والمتأخِّر في الحركة التي تفيد أن الزمان مَرّ*"[5]؛ وعلى هذا فالزمان إذاً يُعرَف أو يتحدَّد من خلال الحركة.

(1) ديفيز، ب. س: المفهوم الحديث للمكان والزمان، ترجمة السيد عطا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1996م، ص11.

(2) Martin, G., Kant..., Op.Cit, P 32.

(3) Aristotle, Physica, Op. Cit, 218.

(4) Aristotle, De Memoria Et Reminiscentia, translated into English under the Editorship of W. D. Ross, Oxford University Press, London, 1931.450.

(5) Aristotle, Physica, Op. Cit, 219.

غير أننا نجده في نص آخر يذهب إلى أن الزمان عدد الحركة؛ إذ يقول: "*عندما ندرك المتقدِّم والمتأخِّر عندئذٍ نقول إن هناك زماناً؛ لأن الزمان هو بالضبط عدد الحركة بالنظر إلى المتقدم والمتأخر*"(1).

وإذا كان أرسطو بتصوُّره الزمان على هذا النحو قد تجنّب المفهوم القديم للزمان بوصفه أبدية؛ فالواقع أن تصوُّره الزمان على أنه لحظات تمر منفصلة عن بعضها البعض يثير عدة إشكاليات؛ أولها: بأية سرعة يمر الزمان؟ "*إن فكرة المرور تقتضي حركة الزمان، وإذا كان الزمان يمر فبأي مقياس نحدد سرعته هل بالزمان نفسه أم بنوع آخر من الزمان يكون أكثر أساسية؟*"(2). وثانيها: أن الملاحظة العامة للزمان المُعاش أنه ليس منفصلاً، وإنما هو كلٌّ مترابط فكيف يقال على الكل أنه منفصل؟ وثالثها: إذا كان فعلاً منفصلاً؛ فما الذي يجعلنا نشعر به ونحسه على أنه مترابط؟

ولكي يخرج أرسطو من هذه الإشكالية اقترح فرضية (الآن). وإذا سألنا أرسطو ما الآن؟ فإنه يقول إن الآن هو الذي يربط الماضي والمستقبل؛ فهل هذا الذي يربط الماضي بالمستقبل واحد، خاصة أن الماضي والمستقبل مستقلان، أم أنه متعدِّد؟

يقول أرسطو: "*(والآن) يبدو أنه يربط الماضي والمستقبل، فهل يبقى واحداً ونفس الشيء دائماً أم أنه يكون دائماً آخر وآخر؟ من الصعب أن نقول*"(3).

لكننا نجده يعود فيقول: "*ولك أن تقول في الآن من جهة أنه واحد بعينه، ومن جهة أنه ليس واحداً بعينه؛ وذلك أنه من جهة أنه في آخر بعد آخر فإنه مختلف، وهذا هو معنى أنه الآن، وأما من جهة أن الآن موجود في وقت فإنه واحد بعينه*"(4).

وعلى الرغم من كل هذا الاضطراب الذي يثيره مفهوم الآن الذي لا معنى له على الإطلاق، حتى وإن ظل هذا المفهوم مستخدماً حتى الآن؛ فإننا نجده- بعد أن جعل الزمان مقدار الحركة تارة ومفهوماً يتحدَّد من الحركة تارة أخرى- يجعل الآن

---

(1) Ibid, Loc. Cit.

إيين نيكلسون: الزمان المتحول، ضمن كتاب فكرة الزمان عبر التاريخ، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 159، ص 167.

(2) Aristotle, Physica, Op. Cit, 218.

(3) أرسطو: الطبيعة، المرجع السابق، ص 421.

(4) نفسه : ص 420.

مقدار الزمان؛ إذ يقول: "*الآن مقدار الزمان من جهة أنه يحدُّه بالمتقدم والمتأخر*"(1)؛ ليزيد الأمر غموضاً واضطراباً، ليس هذا فحسب بل إن الآن الذي له كل هذا السلطان على الزمان يعود أرسطو فيصفه بأنه "*عارض عرض له*"؛ أي للزمان.

وعلى أية حال فإن مفهوم أرسطو للزمان بوصفه مقداراً للحركة لا يتجاوز الفهم العام للزمان، كما أنه غائي. وفي هذا الصدد يقول هيدجر: "*إن التفسير التقليدي... لفهم الزمان الغائي يوجد في فيزياء أرسطو*"(2)؛ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن فهم أرسطو الزمان انطلاقاً من الحركة يعزل الزمان عن الشعور الإنساني به في حين أن الزمان "*يعَدّ بشكل ما واحداً من أبسط مظاهر حياة البشر. إنه ينساب تلقائيًا إلى عمق وعينا فيحدِّد مداركنا ومواقفنا ولغتنا، ويتّسم الزمان نفسه بأنه بنية تحتل أبسط المراتب الأساسية*"(3).

ولا يدرأ هذا القولَ بأن من الممكن أن نلتمس وجود الإنسان في فهم حركة المتقدم والمتأخر؛ لأن الزمان هنا يقع خارج الإنسان؛ ومن ثم ليس زماناً مُعاشاً. كما أن أرسطو حين عالج الزمان داخل علم الطبيعة ساهم إلى حد ما في إبعاد الزمان عن الميتافيزيقا بشكل عام، ولم تعد معالجته لسالف عهدها إلا عند كانط.

ومن كل هذا يتضح أن أرسطو في دراسته الطبيعة اهتم بتناول المبادئ والعلل الأولى الخاصة بوجود الموجود من حيث هو متحرك، وإن كان في نفس الوقت قد أسّس الفيزياء على عرش الميتافيزيقا فيما يقول شوبنهاور.

وإذا كان هذا هو تصوُّر أرسطو لعلمي الرياضيات والطبيعة؛ فماذا عن الفلسفة الأولى؟

3- الفلسفة الأولى:

يقول أرسطو: "*هناك علم يبحث في الوجود بما هو وجود، والخصائص التي تنتمي إليه بفضل طبيعته. والآن فإن هذا العلم ليس شبيهاً بأي من العلوم المسماة العلوم الخاصة؛ لأنه لا يوجد علم من هذه العلوم يعالج الوجود بما هو وجود*

---

(1) نفسه: ص 431.

(2) Heidegger, M., Sein und Zeit, Op Cit, P. 428.

(3) ديفيز، ب. س: المفهوم الحديث، المرجع السابق، ص 11.

بشكل عام... إنه من الواضح عندئذٍ أن عمل العلم أن يدرس الأشياء التي تكون موجودة من حيث الوجود... ومن ثم فإن فحص كل أنواع الوجود بما هو وجود هو عمل العلم الذي يكون علماً شاملاً، وفحص الأنواع العديدة هو عمل الأجزاء الخاصة بهذا العلم"[1]. فهذا العلم إذاً يشمل جميع العلوم الأخرى.

وإذا كنا نجد كولنجود يذهب إلى ضرورة استبعاد مثل هذا التعريف بسبب استحالة وجود علم يكون موضوعه البحث في الوجود بما هو وجود[2]؛ فإننا نجد هيدجر يذهب إلى أن ما فهمه أرسطو تحت مفهوم الوجود بما هو وجود هو وجود الموجود وليس الوجود بما هو وجود؛ إذ يقول: "*إن أرسطو يقول إن الفلسفة يجب أن تبحث في الموجود بما هو موجود، أي بقدر ما يوجد، أي بالنظر إلى ما يجعل الموجود موجوداً، أي بالنظر إلى الوجود (ومن ثم) يمكن القول إن.... العلم الأول هو علم الموجود*"[3].

ويصرّ هيدجر في مواضع عديدة من كتابه (ميتافيزيقا أرسطو) على أن أرسطو لم يطرح صيغة البحث في الوجود بما هو وجود، وإنما يتحدَّث عن موضوع الميتافيزيقا بوصفه "*البحث في وجود الموجود* **Sein des Seiende** *التي تعني في اليونانية* *τά εi νάι*"[4].

وعلى أية حال يرى أرسطو أن النحو الأول من الأنحاء التي يوجد عليها الوجود هو الجوهر، سواءً أكان ذلك بالمعنى الأول أم الثاني؛ ومن ثم نراه يجعل معرفة الجوهر موضوعاً للفلسفة الأولى؛ إذ يقول: "*إن ما يكون موضوعاً للمعرفة بالمعنى السامي هو علم الجوهر. ويجب أن يكون من طبيعة الحكمة؛ لأنه طالما أن الناس تعرف نفس الشيء بطرق متعددة؛ فإننا نقول إن من يدرك ما يكون الشيء بواسطة وجوده كذا وكذا، ويعرف بتمام أكثر مما يدركه لا بواسطة أن وجوده كذا وكذا... ويعرف بتمام أكثر ممن يعرف ما يكونه الشيء*"[5].

---

(1) Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 1003.

(2) انظر توضيحاً أكثر لموقف كولنجوود في الفصل الخامس من هذا البحث.

(3) Heidegger, M.,Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1978, P. 12.

(4) Heidegger,Aristotles Metaphysik,Band 33,Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1981, P. 15.

(5) Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 996.

وما يكون به وجود الشيء هو الجوهر وخصائصه؛ فالجواهر إذاً هي موضوع الفلسفة الأولى؛ إذ يقول أرسطو: "*في كل مكان يتعامل العلم بشكل رئيسي مع ذلك الذي يكون أوليًا والذي عليه تعتمد الأشياء الأخرى وبفضله تحصل على أسمائها.... هذا هو الجوهر*"(1).

لكن أليس الجوهر أيضاً هو موضوع علم الطبيعة، وكذلك الرياضيات؟ فما الذي يميز إذاً تناوُل الفلسفة الأولى له عن العلمين الآخرين؟ ألا يكفي تناوله فيهما؟

إننا نجد باحثاً مثل جون ريتشارد يقول: "*إنه يمكن أن يقال إن الرياضيات ومنطق الرياضيات هما الميتافيزيقا*"(2)، بما قد يعني أنه لا فرق بينهما، فأبلغ ردّ على هذا هو تفرقة أرسطو نفسه بين العلوم الثلاثة حين يقول: "*إن الفيزياء تكون في نفس مركز الرياضيات؛ لأن الطبيعة تدرس الخصائص والمبادئ (وليس المبادئ الأولى للأشياء) من حيث هي في حركة وليس من حيث الوجود؛ بحيث إن العلم الأول كما قلنا يتعامل مع هذه فقط (أي الحركات) بقدر ما تكون موضوعات تابعة لموجود ... وبذلك فإن كلاً من الفيزياء والرياضيات يجب أن يصنفا بوصفهما أجزاء من الحكمة*(*)"(3).

وعلى أية حال فإن أرسطو قد ربط البحث في الجواهر داخل نطاق الفلسفة الأولى بالبحث في العلل الأولى؛ بحيث إن معرفة الجوهر لا تكون على الوجه الأكمل إلا حين تعرف علله ومبادئه الأولى؛ إذ يقول " *إن الفيلسوف يجب أن يحيط بالمبادئ الأولى وعلل الجواهر*"(4).

لكن أرسطو لا يَقنَع بمعرفة العلل والمبادئ الأولى فحسب، بل يجعل الغاية الأولى للفلسفة معرفة العِلَّة الأولى؛ ومن ثم فإن "*الحكمة يجب أن تكون ليس علم ومعرفة المبادئ فحسب، بل معرفة العِلَّة الأولى الأكثر عمومية؛ لأن هذا هو ما*

(1) Ibid 1003.

(2) Richard, J.H., Aristotle, Oxford University Press, London, 1960, Copyright C, P.109.

(*) يقول برييه: "الرياضيات لا تعالج إلا صفات الأشياء وكمياتها، لكنها لا تتناول الجوهر أو الوجود". انظر: برييه، اميل، تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ص 252.

(3) Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 1061.

(4) Ibid, 996.

يرضي المعيار الأكثر كمالاً للحكمة"[1].

وإذا كان أرسطو يعتبر الفلسفة الأولى بحثاً في المبادئ الأولى؛ فإننا نجده أيضاً يقرن هذا بالبحث في الخير الأسمى، ويجعله غاية البحث الفلسفي؛ إذ يقول: " *العلم الذي يعرف لأي غاية يجب أن يفعل كل شيء هو الأكثر سيادة على العلوم والأكثر سيادة من أي علم ثانوي. وهذه الغاية هي الخير للشيء. وبشكل عام هي الخير الأسمى في كل الطبيعة. وانطلاقاً من الأبحاث التي أشرنا إليها فإن اسم الخير الأسمى ينتمي لنفس العلم الذي يجب أن يكون العلم الذي يبحث المبادئ والعلل الأولى؛ لأن الخير أي الغاية واحدة*"[2]. ولا تكون الحكمة واحدة إلا حين تكون صورية، فهذا وحده هو ما يتيح لها العمومية.

وبناءً على هذا يعتبر أرسطو الفلسفة الأولى العلم الذي يختصّ بدراسة صورة الحكمة؛ إذ يقول: "*وفضلاً عن هذا فإن الحكمة يجب بصراحة أن تكون الغاية القُصوى لصور المعرفة. ويلزم أن الرجل الحكيم لا يجب أن يعرف فحسب ما يلزم عن المبادئ الأولى، بل يجب أيضاً أن يعرف حقيقة المبادئ الأولى*"[3]، سواءً أكانت هذه المبادئ الأولى مسلَّمات أم معتقدات تسلّم بها العلوم الأخرى ابتداءً؛ طالما أن الفلسفة الأولى علم برهاني معني بالبرهنة على هذه المسلمات، أو على الأقل تقديم فهم لها؛ إذ يقول: "*إن المسلمات أكثر عمومية، وهي مبادئ لكل الأشياء. وما لم تكن من عمل الفيلسوف فإلى من تنتمي لبحث ما إذا كانت صحيحة أم غير ذلك؟ .... وإذا كان هناك علم برهاني يتعامل معها فيجب أن يكون هناك نوع أساسي. وبعضها يجب أن يكون خصائص يمكن البرهنة عليها، والأخرى يجب أن تكون مسلَّمات؛ لأنه يستحيل أن يكون هناك برهنة على كل منها*"[4].

وإذا كان أرسطو قد جعل الفلسفة الأولى منوطة ببحث المبدأ الأول وبحث المعتقدات التي تسلِّم بها العلوم الأخرى؛ فإنه وحّد بين الفلسفة الأولى واللاهوت، بل إنه استخدم اسم اللاهوت أحياناً ليُحلّه محلّ الفلسفة الأولى؛ وبناءً على هذا رأى

Ross, D., Aristotle, Op. Cit, P. 154. (1)

Aristotle, Metaphysica , Op. Cit, 982. (2)

Aristotle, Ethica, Op. Cit, 1141. (3)

Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 997. (4)

البعض أن "*هناك ثلاثة أنواع من العلوم النظرية: الفيزياء والرياضيات واللاهوت. إن فئات العلوم النظرية هي الأفضل؛ ولهذه الأسباب نفسها يسمى اللاهوت العلم الأفضل؛ لأنه يتعامل مع الأعلى بالنسبة للأشياء الموجودة وكل علم يسمى أفضل أو أسوأ بفضل موضوعه المناسب*"[1].

وقد حاول كولنجوود حصر التعريفات المتعددة لموضوع الفلسفة الأولى عند أرسطو؛ إذ يقول: "*سمّى أرسطو أبحاثه في الفلسفة الأولى بثلاثة أسماء؛ فهو تارة يسميها الفلسفة الأولى على اعتبار أن كلمة الأولى تشير إلى الأولية المنطقية؛ فالعلم الأول هو العلم الذي يكون موضوعه سابقاً من الناحية المنطقية على العلوم الأخرى. إنه العلم الذي تسلّم به منطقيًّا كل العلوم الأخرى، بالرغم من أنه يأتي في ترتيب الدراسة في فترة متأخرة، وتارة يسمّيها الحكمة مضمناً ذلك أن الحكمة هي الشيء الذي تبحث عنه الفلسفة؛ أي أنها غاية العلوم جميعها، وتارة أخرى يسميها اللاهوت أو العلم الذي يبحث في طبيعة الله*"[2].

فهل حقًّا تصوَّر أرسطو إمكانية أن تكون الفلسفة الأولى أو اللاهوت بحثاً في طبيعة الله؟ وإن كان ذلك فعَلى أي نحو تصوَّره؟

يقول أرسطو: "*إن المحرك الأول يوجد بالضرورة، وبقدر ما يوجد بالضرورة تكون حالة وجوده خيّرة، وإنه بهذا المعنى يكون المبدأ الأول؛ لأن الضروري له كل هذه المعاني*"[3].

والواضح أن ضرورة وجود المبدأ الأول عند أرسطو مستمَدَّة من أساس الحجة الكوسمولوجية. وقد حاول روس عرضها على النحو التالي: "الجواهر أولية للأشياء الموجودة، وفضلاً عن هذا إذا كانت كل الجواهر فانية؛ فإن كل الأشياء ستكون فانية. لكنّ هناك شيئين غير فانيين: التغيُّر والزمان؛ الزمان لا يمكن أن يأتي للوجود، ولا يمكن أن يكفّ عن أن يوجد؛ طالما أن هذا كان سيعني أن هناك زماناً قبل زمانٍ كان. والزمان لا يمكن أن يجيء داخل الوجود، ولا يمكن أن يكفّ عن أن يكون...... والتغيُّر يجب أن يكون مستمرًّا تماماً مع الزمان طالما أن الزمان

---

(1) Ibid, 1064.

(2) Collingwood, J. R., An Essay .., Op. Cit, PP. 5, 6.

(3) Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 1072.

يوجد....... والآن فإن التغيُّر المستمر هو تغيُّر في المكان فحسب. والتغيُّر المستمر في المكان حركة دائرية فحسب؛ ومن ثم يجب أن يكون هناك:

1- جوهر خالد ..... 2- هذا الجوهر الخالد يجب أن يكون قادراً على إحداث الحركة التي لا تستطيع الصور أن تحدثها. 3- لا يجب أن يكون لديه قدرة فحسب، بل يجب أن يمارسها. 4- إن ماهيته لا يجب أن تكون قدرة بل فاعِلِّيّة، وإلا فلن يكون ممكناً له أن يمارس هذه القدرة، ولن يكون التغيُّر خالداً أي ضروري خالد. 5- مثل هذا الجوهر لا يجب أن يكون فانياً بل خالد"[(1)]؛ ومن ثم موجود بالضرورة كشرط لاستقامة معرفة الجواهر وكمبدأ أول لها.

وثمة اعتراض وجيه يمكن أن يطرح على هذا الدليل وهو: كيف يمكن لهذا المحرك الذي لا يتحرك ولا يتصل بالمتحرك أن يحرك علته، خاصة إذا ما وضعنا في الاعتبار أن العِلِّيّة الفيزيائية للحركة تتضمَّن الاتصال المباشر بين العِلَّة والمعلول؟

في الواقع إن أرسطو لا يعزو للمحرك الأول فاعِليّة فيزيائية، وإنما يعزو إليه فاعِليّة عقلية قوامها التفكير والتأمل؛ إذ يقول: "*إن التفكير ذاته يتعامل مع ذلك الذي يكون أفضل في ذاته. والتفكير يكون بالمعنى الكامل مع ذلك الذي يكون أفضل بالمعنى الكامل، لكنه يكون فاعلاً عندما يملك هذا التفكير. وفضلاً عن هذا فإن الامتلاك يكون عنصراً إلهيًّا أكثر من التلقِّي الذي يعتقد أنه يُحتوى، وفعل التأمل هو الأكثر متعة والأفضل*"[(2)]. فلا سبيل إذاً لعلاقة مباشرة ولا لمعرفة للعِلَّة الأولى إلا بالتفكير.

وقد عبّر جون ريتشارد عن تصوُّر أرسطو الله على هذا النحو قائلاً: "*إن محرك أرسطو الذي لا يتحرك ليس له قوة ولا معرفة ولا صلة وثيقة أخلاقية أو دينية. إنه مثال عقلي خالص. إن قيمته أن يعطي الفهم فحسب؛ وهذا لأن أرسطو اعتبر المعارف هي المصدر الأعظم لكل الخبرات*"[(3)].

على أية حال فإن هذا ليس هو الدليل الوحيد على وجود الله عند أرسطو، لكننا نجد عنده أيضاً بذور كل من الدليلين الأنطولوجي والغائي في كتابه (في الفلسفة).

---

(1) Ross, D., Aristotle, Op. Cit, PP. 179, 180.

(2) Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 1072.

(3) Richard, J, H, Aristotle, Op. Cit , P. 137.

ويتبدّى استباقه للدليل الأنطولوجي حين يحاجج قائلاً: "*حيث يكون هناك شيء ما أفضل يكون الأفضل. ولأن بين الأشياء الموجودة شيء ما أفضل من الآخر؛ فمن ثم يجب أن يكون هناك الأفضل الذي يكون إلهيًا*"(1).

وفي نفس هذه المحاورة يقدم شكلاً أوليًا للدليل الغائيّ، فيقول: "*الناس يشاهدون جمال الطبيعة والبحر وجلال السماء المرصّعة بالنجوم ويستنتجون النتيجة التي مفادها أن هذه أعمال عظيمة تصدر عن الآلهة*"(2). ويأتي هذا الدليل الغائي متمشياً مع الغائية الأرسطية، سواءً في أفعال الطبيعة أو في الأفعال الإنسانية بشكل عام.

وإذا كانت استباقات الدليلين الأنطولوجي والغائي تعبِّر عن توافقهما مع منهج أرسطو العلمي؛ فإن الدليل الغائي يأتي متمشياً أيضاً مع منهج المماثلة. وإذا كانت هذه هي رؤيته لموضوعات الفلسفة الأولى؛ فماذا عن طبيعة الفلسفة الأولى نفسها؟

لقد نظر أرسطو إلى الفلسفة الأولى على أنها علم عقلي خالص؛ وبما أنه اعتبر "*العقل أرفع قيمة في مجال النفس، ومن أجله يكون كل شيء آخر*"(3)؛ فإن الفلسفة الأولى هي الأخرى تكون أسمى العلوم العقلية جميعاً وأشرفها. كما أنها العلم الأكثر ألوهية. يقول أرسطو: "*لا يمكن لأي علم آخر أن يعتقد أنه أكثر شرفاً من علم من هذا النوع؛ لأن العلم الأكثر ألوهية يكون أكثر شرفاً. وهذا العلم يجب أن يكون الأكثر ألوهية بطريقتين؛ إنه العلم الأكثر مناسبة لحيازة علم عن الله، وكذلك يكون أي علم يتعامل مع الموضوعات الإلهية. وهذا العلم وحده له هاتان الكيفيتان*"(4).

ولما كان هذا العلم يسعى لتجاوز الجزئي للوصول إلى الكلي، واعتبرت معرفة المبدأ الأول المعرفة الأكثر سموًّا والأصعب؛ فإن "*موضوعاته هي الأكثر عمومية والأبعد عن الحس. وهي المعرفة الأكثر دقة طالما أن موضوعاتها هي الأكثر تجريداً؛ أي الكمال الأخير*"(5).

---

(1) Ross, D., Aristotle, Op. Cit, P. 179.

(2) Ibid, Loc. Cit.

(3) أرسطو : دعوة للفلسفة، المرجع السابق، ص ص 38،39.

(4) Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 983.

(5) Ross, D., Aristotle, Op. Cit, P. 154.

وهو من ناحية أخرى يُعَدّ العلم الأكثر سيادة على العلوم الأخرى؛ لأنه يتناول مسلّماتها التي تسلّم بها؛ ومن ثم فكل العلوم الأخرى تعتمد عليه، بينما يعتمد هو على ذاته. كما أنه أكثر العلوم قدرة على الإحاطة بالعلل. وغاية معرفته المعرفة فحسب؛ ومن ثم يكون أقرب في طبيعته من العلوم الأخرى للحكمة؛ إذ أن " *من يكون أكثر إحكاماً وأكثر قدرة على تعلم العلل يكون أحكم في كل فرع من فروع المعرفة، وأن من يرغب في العلوم لذاتها ولأجل معرفتها فحسب يكون أقرب لطبيعة الحكمة من ذلك الذي يرغب فيها لنتائجها، وأن العلم الأسمى أقرب لطبيعة الحكمة من العلم الثانوي؛ لأن الرجل الحكيم لا يجب أن يكون مأموراً بل يجب أن يكون آمراً، ولا يجب أن يطيع الآخر بل يجب أن يطيعه الأقل حكمة* "(1).

ويضيف أرسطو خاصية أخرى لهذا العلم تجعل التثقيف قائماً على معرفة العِلّة لا التسطيح؛ إذ يقول: "*العلم الذي يفحص العلل هو أيضاً علم تثقيفي بدرجة عالية؛ لأن الناس الذين يثقفوننا هم أولئك الذين يخبروننا بعلل كل شيء. والفهم والمعرفة يثقفان لذاتها*"(2)؛ أي هما ثقافة تطلب لذاتها لا لشيء آخر.

لكن السؤال الذي يمكن أن يُطرح هنا هو: هل بوسع المرء الإحاطة بمثل هذا العلم الذي يبدو على هذا القدر من السموّ والرفعة والشرف والعمومية والصعوبة؟ يبدو أن علماً على هذا النحو يندّ في تحصيله ككل عن طاقة الإنسان؛ ومن أجل كل هذا فإن "*امتلاك مثل هذا العلم ربما اعتبر بحق يتجاوز قدرة الإنسان؛ لأن طبيعة الإنسان تكون مستعبدة بطرق عدة؛ ومن ثم فإن الله وحده هو الذي يمكن أن يحوز هذا الامتياز*"(3). لكن أليس هذا أمراً يدعو للاستغراب؟

ومن هذا المنطلق ذاته يقول أرسطو في عبارة ملغزة: "*وفي الحقيقة فإن كل العلوم تكون أكثر ضرورة من هذا العلم، لكن لا يوجد علم أفضل منه*"(4). فما الذي يعنيه أرسطو بعدم ضرورته؟ هل يتحدّث هنا عن عدم ضرورته من حيث العائد والفائدة، أم يتحدّث عن الضرورة الشخصية، بحيث لا يكون هذا العلم

---

(1) Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 981.

(2) Ibid, 982.

(3) Ibid, Loc. Cit.

(4) Ibid, 983. " All the sciences indeed are more necessary than this but none is better ".

فرضَ عيْن؟

يبدو أن ما يعنيه أرسطو بعدم الضرورة هنا هو عدم ضرورة اشتغال كل فرد به، خاصة وأن العبارة جاءت في سياق حديثه عن اعتبار الفلسفة الأولى العلم الإلهي. ويمكن أيضاً أن يكون المقصود عدم توافر الضرورة المنطقية في سياق العلم؛ طالما تتمّ معرفة موضوعاته بالعقل دون إمكانية المعرفة المباشرة لها.

وعلى أية حال فقد حاول أرسطو التماس معرفة موضوعات هذه العلوم عبر منهجين هما: المنهج الاستدلالي الاستقرائي، ومنهج المماثلة.

وإذا كان الحديث قد سبق عن منهج الاستدلال والاستقراء؛ فماذا عن منهج المماثلة؟

4- منهج الميتافيزيقا عند أرسطو:

إذا كان بوسعنا أن نعرف الجواهر ووجودها وخصائصها عبر المعرفة البرهانية اليقينية التي تسعى إما إلى الكشف عن علاقة الكل بالأجزاء وإما إلى الاستدلال على الجزء من الكل؛ فهل بوسع هذه المعرفة البرهانية أن تكون سبيلاً آمناً للحصول على معرفة يقينية عن العِلّة أو المبدأ الأول الذي هو الموضوع الأرفع والأسمى للفلسفة الأولى؟

إننا نجد أن أرسطو قد اعتبر مبدأ عدم التناقض المبدأ الحاكم لكل معرفتنا، وهو مبدأ برهاني. كما أن الدليل الكوسمولوجي الذي قدمه كدليل على وجود الله يقوم على خلفية هذا المبدأ.

لكن إذا أخذنا في الاعتبار أن موضوع الفلسفة الأولى عند أرسطو يتجاوز في جزء منه منطقة البرهان حين يتعلّق الأمر بالمسلّمات التي تسلّم بها العلوم الأخرى والتي يمكن البرهنة على بعضها ولا يمكن البرهنة على البعض الآخر هذه المسلّمات التي سمّاها أرسطو أيضاً المعتقدات؛ فسيتضح أن جزءًا لا يستهان به من موضوعات الفلسفة الأولى ينِدّ عن الشروط التي يجب توافرها لقيام المعرفة البرهانية؛ ومن ثم يتطلّب الأمر منهجاً مختلفاً.

وإذا أمعنّا النظر فيما يقوله أرسطو نفسه؛ فسنكتشف أن "*المنهج الذي يعتمده*

أرسطو بحكم طبيعة الموضوع الذي يدرسه يدور حول مبادئ لا تحتمل البرهان، هو منهج المماثلة والحدس والاستقراء"[1].

وإذا ما غضضنا الطرف عن الحدس العقلي والاستقراء؛ فسوف نكتشف أن أرسطو يستخدم منهج المماثلة في موضوعات ما وراء الحس. كما أن أرسطو نفسه يقول واصفاً كيفية الإحاطة بالمبادئ الأولى: "*إن الطريق الطبيعي لفعل هذا هو أن نبدأ من الأشياء التي تكون معروفة لنا بشكل أكثر وأوضح، والتقدم صوب تلك التي تكون أوضح ومعروفة أكثر بالطبيعة؛ لأن هذه الأشياء لا تكون معروفة بالنسبة لنا... كذلك في البحث الحالي يجب أن نتبع هذا المنهج، ونتقدم مما يكون أكثر غموضاً بالطبيعة، ولكنه أوضح بالنسبة لنا صوب ما يكون أكثر وضوحاً ومعروفاً بشكل أكثر بالطبيعة*"[2].

يريد أرسطو إذاً أن يتوسّل إلى معرفة ذلك الذي يندّ عن الوسيلة بوسيط معروف، فينتقل مما يكون معروفاً لنا بشكل مباشر، وهو المدرَك أو الواقعة إلى ما ليس مدرَكاً بطريقة مباشرة. ومن ناحية أخرى فإنه حين يريد أن يفسّر الكيفية التي يقال بها الوجود على أنحاء متعددة يستعين بمماثلة ذلك بنسبة الطبي إلى علم الطب، والمعافى إلى الصحة على النحو التالي: "*الوجود له معانٍ عدة ولا يستخدم بمعنًى واحد فقط فيلزم أنه إذا استخدمت الكلمة بالتباس، وليس بموجب شيء ما عام، استخداماتها المختلفة؛ فإن الوجود لا يندرج تحت علم واحد؛ لأن معاني المصطلح الغامض لا تصبح جنساً واحداً، بل إذا استخدمت الكلمة بموجب شيء ما عام؛ فإن الوجود سوف يندرج تحت علم. إن المصطلح يبدو أنه يكون مستخدَماً بالطريقة التي أشرنا إليها [بمعاني متعددة] مثل الطبي والمعافى؛ لأن كُلّاً من هذين اللفظين نستخدمها بمعاني عدة. إن المصطلحات تكون مستخدمة بهذه الطريقة بفضل نوع ما من الإشارة في الحالة الأولى بالنسبة لعلم الطب، وفي الحالة الثانية بالنسبة إلى الصحة*"[3]. ومن ثم يتضح أن أرسطو يلجأ هنا إلى المماثلة لتوضيح الكيفية التي يتعدد بها الوجود.

---

(1) بريبه، إميل : تاريخ الفلسفة، جـ1، المرجع السابق، ص 257،258.

(2) Ibid, 184.

(3) Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 1060.

وقد نظر كورنر إلى الغائية عند أرسطو من هذا المنظور؛ يقول: "*إن المنهج الملائم للميتافيزيقا يتألف من دفع حالة معروفة في التفكير إلى نهايتها، كما تفعل المناهج الفلسفية الأخرى... ومن ثم يقال غالباً إن المنهج الملائم للميتافيزيقا هو الطبيعة النهائية للمحاجة بالمماثلة؛ فبعد تلخيص كل ما يمكن معرفته بعناية نبحث عن ملامح عامة للكون بقدر ما يسعنا ذلك، وعندئذ نسحبها على الكون ككل. وقد حاجّ كثير من الميتافيزيقيين بهذه الطريقة، ولأن أرسطو وجد غايات في الإنسان والحياة عمّم الغائية على الكون ككل*"(1).

وليست هذه رؤية كورنر فحسب، بل نجد هيدجر في (ميتافيزيقا أرسطو) يخصص فقرة بعنوان (وحدة الوجود ليس بوصفها نوعاً بل بوصفها مماثلة) يقول: " *إذا كان الموجود يلتمس بطرق متعددة؛ فإن الوجود يمكن أن يفصح عنه بطرق متعددة مطابقة لأن كلمة الوجود تملك معاني عدة؛ مثل الوجود بوصفه وجوداً حقًّا ووجوداً ممكناً ووجوداً متاحاً أو وجوداً عرضيًّا، وفي كل هذه المعاني يتحدَّد الوجود*"(2).

ويخلُص هيدجر إلى أن أرسطو يلجأ طيلة الحديث عن الوجود للحديث عن الموجود. وحين يحاول الحديث عن الوجود بما هو وجود يلجأ إلى المماثلة، لكنه يرى أن "*مماثلة الوجود تُعدّ تحديداً لا يمثل الإجابة للسؤال عن الوجود. إنه ليس وضعاً حقيقيًّا للسؤال المطروح (أي السؤال ما الوجود)، لكنه عنوان الإحراج الأكثر صعوبة، الموقف الذي لم يُخرَج منه في الفلسفة القديمة، والتي طبعت كل فلسفة تلتها حتى اليوم*"(3)، أي البحث في الموجود ونسيان الوجود دون إدراك للفارق الأنطولوجي بينهما.

وعلى أية حال فإننا نجد أرسطو أحياناً يقوم بعكس منهج المماثلة فينتقل من الغائب إلى الحاضر، وذلك حين يعتبر الفكر والتأمل وسيلة للتشبه بالله.

لكن إذا كان أرسطو يلجأ إلى المماثلة لمعرفة ما يندّ عن الإحاطة به؛ فهل بوسع هذا المنهج أن يحقِّق له الدقة التي يصبو إليها في هذا العلم؟

---

(1) Körner, Stephan, Fundamental Questions of Philosophy, Penguin Books, 1969, P.189.

(2) Heidgger, M., Aristoteles Metaphysik, Op. Cit, P.34.

(3) Ibid, P. 46.

يقول استيفان كورنر: "*إن منهج المماثلة في الميتافيزيقا يشارك كل المحاجّات بالمماثلة في عيب هو احتياجه إلى قوة الحجة؛ فليس من الضروري أن يكون للكل نفس الخصائص التي لأجزائه؛ فأحياناً يكون الأمر كذلك، وأحياناً أخرى لا يكون*"[1]. فهو إذاً منهج قاصر عن بلوغ الدقة واليقين، ولا يرقى إلى المناهج البرهانية. لكن هذا لا يعني أن هذا المنهج لا فائدة منه، بل إن له ميزة تتمثل في قدرته على طرح أفكار جديدة، تلك التي نخلعها على مَن نسحب عليه المماثلة.

وإذا كان هذا حال الميتافيزيقا عند مؤسسها؛ فماذا يكون حالها عند مَن حاول إعادة تأسيسها؟

رابعاً- نظرية المعرفة عند كانط:

يقول كانط فيما يبدو أنه تأثر واضح بالاتجاه التجريبي: "*ليس ثمة شكّ أبداً في أن كل معرفتنا تبدأ مع التجربة؛ لأن قدرة المعرفة لن تقوم بواجبها ما لم يحدُث ذلك من خلال الموضوعات التي تلمس حواسنا فتحدث التصوّرات من جهة، ومن جهة تدفع عمل الفهم إلى مقارنة هذه التصورات وربطها وفصلها؛ وبذلك تتحول المادة الخام للانطباعات الحسية إلى معرفة للموضوعات تسمى التجربة*"[2]. فهل يعني هذا أن الانطباع الحسي هو الشرط الوحيد لقيام أي معرفة، وما لم يتوفر لا تتسنّى لنا معرفة؟

إن كان الأمر كذلك فإن كانط لا محالة قد سلك الطريق التجريبي الذي انتقده. فبأي معنًى إذاً يمكن فهم قول كانط سالف الذكر؟

علينا ابتداءً أن نعترف بأن نظرية المعرفة عند كانط على درجة عالية من التعقيد وليست يسيرة. وتتمثّل الإشكالية الأساسية في فهم نظريته المعرفية في أمرين:

الأول: أن كانط بوصفه باحثاً عن الحقيقة وليس مالكاً لها لم تأتِ معالجته للنظرية دفعة واحدة، بل تشكّلت عبر تطوّره الفكري، وإن عبّر (نقد العقل الخالص) عن نضجها. وفي هذا الصدد يقول معبّراً عن سعيه للبحث عن الحقيقة: "*لست من أنصار رؤية الرجل السامي الذي يقنع نفسه بشيء ما؛ ومن ثم لا يشكّ*

(1) Körner, St., Fundamental Questions, Op. Cit, P. 34.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.35.

فيه. إن هذا لا يحدُث في الفلسفة الخالصة، والفهم نفسه يكون مناقضاً بالطبيعة لهذا، ويجب أن يتأمل المرء القضايا من كل أنواع المحمولات، ويحاول أن يفترض نقائضها إذا احتاجت إلى برهان خاص، ويتمهّل بشكل كافٍ؛ وبذلك تُضاء له الحقيقة من كل الجوانب"(1).

وفي خطابه إلى هاردر1768م كتب يقول: "*طالما أنني لا أعتمد على شيء وأنصف بشكل عميق آراء الآخرين ورأيي؛ فغالباً ما أنشئ البناء الكلي وأتأمله من وجهات نظر مختلفة، وأخيراً أعثر فيه على ما آمل أن أقبله بوصفه حقًّا، وحيث إنني أقسمه فأنا أدرج أفكاراً عدة في أماكن عدة*"(2).

والأمر الثاني: كثرة المصطلحات التي يستخدمها كانط ليعبّر بها عن رؤيته بشكل عام. وفي هذا الصدد يقول لورن فالكنشتين: "*إن العقبة الأولى التي تواجه أي شخص يحاول فهم نقد العقل الخالص لكانط هي سد المصطلحات الفنية التي يحتويها العمل. إن السدّ مقصود بشكل خاص؛ حيث إن وصف كانط مرتبط بالعناصر والموضوعات وحالات المعرفة. هناك مجابهات الإحساس والحدس والحساسية أو الحسّ والمادة والصورة والخيال والفهم (أو العقل* ***intellect*** *كما أفضِّل أن أسمِّيه) والحكم والعقل* ***Reason*** *والتصوُّر والإدراك والمفهوم والظاهرة والموضوع* ***object*** *والموضوع* ***Gegenstand*** *والشيء. وفي حالات كثيرة فإن العلاقات بين هذه المصطلحات المختلفة يكون من الصعب جدًّا أن تميز تعريفاتها الدقيقة*"(3).

على أية حال فإن علينا أن نلاحظ أن كانط يعلن أن المعرفة (تبدأ مع التجربة)؛ ومن ثم فإن كانط لا يعتبر التجربة مصدر المعرفة، بل إن المعرفة تبدأ مع التجربة فحسب "*على الرغم من أن كل معرفتنا تبدأ مع التجربة؛ فإنها لا تصدُر كلها عن التجربة*"(4)؛ إذ أن هناك معارف لا بدّ أن تسبق التجربة بالضرورة. والسؤال الذي يجب أن يطرح هنا: هل ثمة معرفة إذاً يمكن أن توجد مستقلة عن كل تجربة وعن

(1) Cassirer, Ernst, Kant's life and Thought, Op. Cit, PP.93, 94.

(2) Kant, I., Briffe zu Harder, 9-5-1768.

(3) FalkenStein, Lorne, Kant's Intiuitionis Acommentray on The Transcendental Aesthetic, University of Toronto Press, London, 1995, P.17.

(4) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 35.

كل انطباع حسي عند كانط، أم أن كل معرفة تظل رهناً بشروط التجربة الممكنة؟

إننا نجد كانط يقول: "*لكي أعرف موضوعاً يتطلَّب هذا أن يكون بوسعي أن أبرهن على إمكانه سواءً وفقاً لشهادة التجربة على فعليته الأولية أم أوليًا من خلال العقل*"(1)؛ فثمة إذاً معرفة بمعزل عن التجربة.

ويجب أن نأخذ في اعتبارنا أن المعرفة عند كانط نوعان: معرفة تجريبية، وهي التي تخضع لشروط التجربة العامة سواءً أكانت فعِلّيَة أم ممكنة، ومعرفة عقلية نظرية، والنوع الأول يتمّ من خلال الإدراك؛ إذ يقول: "*المعرفة التجريبية هي أي معرفة تحدِّد موضوعاً من خلال الإدراك، إنها إذاً تأليف للإدراكات*"(2)؛ أي أن النوع الأول من المعرفة يتطلَّب بالضرورة وجود الموضوع لتنشأ معرفة.

لكنّ هذا في نفس الوقت لا يعني أن الإدراك الحسي وحده يمكن أن يشكّل معرفة عند كانط؛ إذ يقول: "*في الأساس يوجد الحدس الذي أكون واعياً به، أي الإدراك، والذي ينتمي فقط إلى الحواس. ولكن من ناحية ثانية ينتمي إلى التجربة أيضاً الحكم الذي يأتي من الفهم، وهذا الحكم يمكن أن يكون على نوعين:*

أولاً أقارن الإدراكات وأعي حالتي فقط، وثانياً أربط الإدراكات بشكل عام في الوعي. إن الحكم الأول هو حكم إدراك فحسب، وله مصداقية ذاتية فقط.. وبذلك لا يكون كافياً للتجربة مثلما يتخيل المرء عموماً أن يقارن الإدراكات ويربطها في الوعي بواسطة الأحكام؛ فعلى هذا النحو لن تصدر عمومية ولا ضرورة للحكم لكي يكون صادقاً موضوعيًا، ولكي يمكن أن يكون ثمة تجربة"(3).

ويوضح كانط قصور المعرفة الحسية؛ حيث لا يتجاوز ما تحويه من معرفة مجال التجربة فيقول: "*إن معرفة موضوعات الحسّ بما هي كذلك، أي من خلال التصوُّر التجريبي الذي يكون المرء واعياً به (من خلال الإدراكات المترابطة) هي تجربة؛ وبالتالي لا تتجاوز معرفتنا النظرية مجال التجربة أبداً. والآن لأن كل المعرفة النظرية يجب أن تتوافق مع التجربة؛ وبذلك تصبح هذه ممكنة في نمط واحد أو في نمط آخر فحسب، أعني إما أن تكون التجربة أساس معرفتنا أو تكون المعرفة أساس التجربة؛*

(1) Ibid, P.488.

(2) Ibid, P.181.

(3) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 424.

هل ثمة إذاً معرفة تأليفية أولية؟ هل ثمة مخرج آخر؟ إن المعرفة النظرية يجب أن تتضمَّن شروط إمكانية موضوعات التجربة. بشكل عام لا يمكن من خلال التجربة فقط أن يكون من الممكن معرفة الموضوعات"[1].

ليس بوسع الحدس أو الإدراك الحسي الصادر نتيجة تأثرنا بموضوع ما أن يشكِّل معرفة؛ لأن ما يصدُر عن الإدراك الحسي أحكام ذاتية، وتكون متغيِّرة وفقاً لحالة الشخص الذي يتعرَّض له.

والأحكام التي يُصدِرها المرء بناءً على إدراكه الحسي - وإن كانت صادقة في وقتها - فإنها ذاتية وليست صادقة بإطلاق "*فالقول إن الحجرة دافئة أو السكر حلو هي أحكام صادقة ذاتية فحسب. فأنا لست مطالباً مطلقاً أنني دائماً وكل الآخرين ينبغي علينا أن نجدها كذلك. إنها تعبِّر فحسب عن علاقة بين أحاسيس للذات، أعني أنا نفسي وأيضاً حالتي هذه للإدراك*[*]"[2].

ومن ناحية أخرى يطرح كانط تمييزاً بين أحكام التجربة والأحكام التجريبية على أساس أن أحكام التجربة تقوم على الأسس التجريبية، بينما ليست كل الأحكام التجريبية كذلك. بل إن الأحكام التجريبية يجب أن تستند بالضرورة إلى أسس لا تجريبية، أي إلى مبادئ الفهم الخالص؛ إذ يقول: "*يجب أن نلاحظ أولاً أنه مع أن كل أحكام التجربة تجريبية، أي أسسها موجودة بشكل مباشر في الإدراك الحسي، إلا أنه على العكس من ذلك ليست كل الأحكام التجريبية أحكاماً للتجربة، بل إنه يجب أن يضيف إليها ما هو فوق تجريبي. وبشكل عام يجب أن نضيف علاوة على الحدس الحسي المعطَى مفاهيم خاصة يكون أصلها أوليًّا كليًّا في الفهم الخالص، والتي يندرج تحتها كل إدراك. إن الأحكام التجريبية بقدر ما تملك مصداقية موضوعية تكون أحكام تجربة. لكنّ الأحكام التي لها مصداقية ذاتية أسميها أحكام إدراك فحسب*"[3].

---

(1) Kant, I., Welches Sind Die Wirklichen Fortschritte, P. 535.

(*) يقول درير: "المعرفة التجريبية هي التي فيها يحدد المرء الموضوع بما يلاحظه، فالتجربة هي المعرفة التجريبية، أي المعرفة التي فيها يحدد الموضوع عن طريق الملاحظات". انظر: Dryer, D.P, Kants Solution, Op. Cit, 291.

(2) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 424.

(3) Ibid, P.422.

وإذا كان كانط يُصِرّ على أن "*التفكير في موضوع بشكل عام لا يمكن أن يصبح معرفة من خلال مفهوم الفهم الخالص، اللهم إلا بقدر ما يكون على صلة بموضوعات الحواس*"(1)، وأن ما يحقِّق الواقعية الموضوعية لأي معرفة أو تفكير هو الحدس الحسي، ويصرّ على أن المعرفة لا تنشأ ما لم يُعطَ الموضوع فإنه يقسم الحدس إلى حدس تجريبي وحدس خالص؛ فـ"*الحدس الذي يتّصل بموضوع من خلال الإحساس يسمَّى تجريبيًا.... والصورة الخالصة للحساسية ستسمَّى حدساً خالصاً*"(2)، ويجعل الحدس الخالص الذي يُعَدّ بمثابة الصورة شرطاً للتجريبي. وإن كان في موضع آخر يتبنّى التقسيم الأرسطي للشيء موضوع المعرفة إلى مادة وصورة؛ فإنه يستخدمها بشكل مختلف.

ويتمثل وجه الاختلاف بينهما في أنهما عند أرسطو علتان، بينما هما عند كانط مكوّنان معرفيّان؛ إذ يقول: "*في تصورات الحسّ هناك في المقام الأول شيء ما نسميه مادة، أي إحساس؛ وشيء ما آخر نسميه صورة، أي صورة عامة (أنواع) للأشياء الحسية التي تحدث عندما تؤثر أشياء مختلفة في الحواس، وتكون منسقة بواسطة قانون طبيعي معيَّن للفهم، وترقى بوصفها إحساساً. وما يبني مادة التصوُّر الحسي يَتضمَّن في الحقيقة حضور شيء ما حسي*"(3).

لكن هذا لا يعني أبداً أن كانط يَقبل بوجهة النظر التقليدية في تقسيم المعرفة إلى مادة وصورة، بل إنه يعبّر عن وجهة نظر مثالية تتجاوز هذا بكثير؛ فنراه يُرجع الحدوس سواءً أكانت حدوساً حسية أم حدوساً خالصة إلى مجرَّد تصور؛ إذ يقول: "*إن كل حدس ليس سوى تصوُّر للظاهرة. وأن الأشياء التي نحدسها ليست في ذاتها على نحو ما نحدسها ولا علاقتها توجد في ذاتها على نحو ما تظهر لنا*"(4).

وبطبيعة الحال فإن هذا لا يعني أن الظواهر أوهام أو خيالات كما سيتضح فيما بعد.

وإذا كان هناك من يذهب إلى القول: "*إن الحدسية الصورية عند كانط فطرية*

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.133.

(2) Ibid, Loc. Cit.

(3) Kant, I., On The Form and Priciples of the Sensible and The Intelligible World, contained in Kant Selections, translated by Lewis White BecK, 1988, P. 54.

(4) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 74.

Nativist أكثر من كونها تجريبية في خاصية اتّضحت بالفعل من فقرات وجدت في مستهَلّ مقدمته"[1]؛ فإن الباحث يرى أن هذا يجافي حقيقة الحدس عند كانط وفقاً لما سبق.

لكن ما الحدوس الخالصة التي تُعَدّ صوراً تسبق كل معرفة؟ إن: "*المكان والزمان هما صورتا الحدس الحسي، وهما شرطا وجود الأشياء بوصفها ظواهر، ونحن لا نملك مفاهيم فهم أبعد؛ ومن ثم أيضاً لا نملك عناصر لمعرفة الأشياء إلا بقدر ما يمكن أن تعطي هذه المفاهيم حدساً متطابقاً*"[2].

ويضيف كانط المقولات إلى المكان والزمان كمبادئ أساسية أولية لإمكانية كل تجربة؛ يقول: "*لكي نفسر إذاً إمكانية التجربة بقدر ما تتأسّس على مفاهيم الفهم الأولية يجب أن نتصوّر سلفاً ما ينتمي إلى الحكم بشكل عام والعناصر المميزة للفهم؛ لأن مفاهيم الفهم الخالص التي ليست شيئاً آخر غير مفاهيم للحدوس بشكل عام بقدر ما تنتمي هذه العناصر للحكم في ذاته بالنظر إلى واحدة أو أخرى؛ ومن ثم يتحدّد الضروري وما له مصداقية عامة، وكذلك تتحدد أيضا بشكل كافٍ تماماً المبادئ الأساسية الأولية لإمكانية كل تجربة بوصفها معرفة تجريبية صادقة وموضوعية؛ لأن هذه المبادئ ليست شيئاً آخر غير المبادئ التي تُدرج كل إدراك تحت مفاهيم الفهم الخالصة وفق شروط عامة معروفة للحدس*"[3].

وإمعاناً من كانط في التوحيد بين المقولات والشروط الأولية للمعرفة يجعل المقولات أساساً للتجربة؛ فيقول: "*إن المقولات من جانب الفهم هي الأسس التي تتضمن إمكان كل تجربة بشكل عام*"[4].

وهكذا يكون كانط قد أعطى الأولوية لا للمدرك الحسي أو الإحساس أو الحدس الحسي، بل جعل هذا كله غير ممكن إلا داخل المبدأ أو المفهوم أو الشرط العقلي الأولي؛ وعلى هذا فهو يسحب البساط من تحت قدمي الانطباع الحسي ليعطي الأولوية للعقل على الواقع.

---

(1) FalkenStein, Lorne, Kant's Intiuitionis, Op. Cit, P.11.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 22.

(3) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 427.

(4) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 147.

ومن هذا المنطلق يتضح أن المعرفة تصدر عن العقل أو الطبع Gemüt الإنساني لا عن الانطباعات الحسية التي لا تعدو كونها مهمازاً يحرّك قدرة المعرفة فينا. وإذا كان كانط يقول: "*إن معرفتنا تصدر من منبعين أساسيين للطبع؛ الأول هو: استقبال التصورات (استقبال الانطباعات)، والثاني هو: القدرة على أن نعرف موضوعات من خلال هذه التصورات (تلقائية المفاهيم)؛ من خلال الأول يُعطَى الموجود لنا، ومن خلال الثاني يتم التفكير في هذا الموضوع من حيث هو في علاقة مع كل تصوُّر. يكوّن الحدس والمفاهيم إذاً عناصر كل معرفتنا بحيث إنه لا المفاهيم بدون حدس يتطابق معها على نحو ما، ولا الحدس بدون المفاهيم يمكن أن تعطي معرفة. وكلاهما إما أن يكون خالصاً وإما أن يكون تجريبيًّا*"(1)؛ فإن التكامل بين المصدرين لا ينفي وجود الأولية المنطقية لأحدهما على الآخر.

أما النوع الثاني من المعرفة فلا يتطلّب سوى توافر المفهوم ليكون بوسعنا أن نفكر فيه؛ ومن ثم يقف على طرف النقيض من النوع الأول. يقول كانط: "*المعرفة النظرية تكون تأملية عندما تدور على موضوع أو مفهوم موضوع لا يمكن أن نصل إليه في أي تجربة، وتضاد معرفة الطبيعة التي لا تدور على موضوعات أخرى ولا على محمولات لهذه الموضوعات غير التي يمكن أن تعطَى في تجربة ممكنة*"(2).

وعلى هذا فهناك إمكانية لمعرفة تتجاوز عالم التجربة؛ إنها المعرفة العقلية الميتافيزيقية الخالصة، ومنها الرياضيات والميتافيزيقا.

ومن هذا المنطلق يعرّف كانط الميتافيزيقا قائلاً: "*الميتافيزيقا معرفة عقلية تأملية معزولة كليًّا وتتعالى تماماً عن تعاليم التجربة. ومن الصحيح أنها معرفة من خلال المفاهيم المجرَّدة (لا من خلال تطبيق المفاهيم على الحدس كما في الرياضيات) حيث يجب أن يكون العقل فيها تلميذ نفسه*"(3).

إنها تقوم إذاً على المفاهيم الخالصة. وبوسعنا أن نحصل من المفاهيم على معرفة موثوقة على نحو ما هو الأمر في مفهومي المكان والزمان؛ إذ "*يمكن أن نستمدّ منهما أوليًّا معارف تأليفية مختلفة مثل تلك التي تعطي الرياضيات الخالصة عنها*

---

(1) Ibid, Loc. Cit.

(2) Ibid, P. 84.

(3) Ibid, P.22.

مثالاً ممتازاً. (كما) أنهما يُعَدّان صورتين خالصتين لكل حدس حسي؛ وبذلك يجعلان القضايا التأليفية الأولية ممكنة"(1).

ليس هذا فحسب بل إن المصداقية الموضوعية لموضوعات التجربة تعزى إليها؛ إذ يقول كانط: "*إن أحكام التجربة لا تستمد مصداقيتها الموضوعية من المعرفة المباشرة للموضوعات؛ لأن هذه غير ممكنة، بل من شروط المصداقية العامة للأحكام التجريبية، والتي لا تتأسس كما قلنا على التجريبي أو الشروط الحسية بشكل عام، بل تتأسس على مفاهيم الفهم الخالص*"(2). كما أن المفاهيم الأولية من حيث هي مبادئ تكشف عن أن "*التحديد الموضوعي لكل التصورات يمكن أن يصدر وفقاً لهذه المبادئ بقدر ما تصدر المعرفة منها*"(3).

لكن "*المبادئ الأولية التي وفقاً لها تكون كل تجربة ممكنة هي صور الموضوعات المكان والزمان التي تتضمّن الوحدة التأليفية للوعي بقدر ما يمكن أن تندرج تحتها التصورات التجريبية. إن المهمة الأسمى للفلسفة المتعالية إذاً هي كيف تكون التجربة ممكنة*"(4). وغني عن القول أن اللامشروط الذي تنتمي معرفته إلى هذا النوع من المفاهيم ضروري هو الآخر لمعرفة المشروط.

وتوصف معرفة المفاهيم التي من هذا النوع بأنها معرفة حقيقية؛ يقول كانط: "*إن النومينا تعني موضوعاً حقيقيًّا متميزاً عن كل الفينومينا، ولا يكفي أن يكون تفكيري فيها متحرراً من كل شروط الحدس الحسي، بل يجب بالإضافة إلى ذلك أن يكون لديّ أساس لأضع إطاراً آخر للحدس غير الإطار الحسي. وتحت هذا (الإطار الآخر) يمكن أن يُعطَى مثل هذا الموضوع*"(5).

المعرفة العقلية الخالصة إذاً من خلال المفاهيم والحدوس العقلية الخالصة ممكنة. وبشكل عام "*عندما تكون كل معرفة حدساً أوليًّا، وكل طريقة أخرى للوصف الذاتي للموضوع في خدمة الحدس؛ عندئذٍ تكون المعرفة التأليفية الأولية حدساً*

---

(1) Ibid, P.15.

(2) Ibid, P.72.

(3) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 423.

(4) Kant, I., über die Fortschritte, Op. Cit, P.535.

(5) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 330.

أوليًا، وتصبح بشكل مباشر معرفة أنطولوجية؛ أي معرفة فلسفية أصيلة"[1].

وإذا ما اعترض معترض على القول بإمكانية التفكير في مفهوم دون وجود حدس انطلاقاً من قول كانط "*لا يمكن أن نفكر في أي موضوع بدون المقولات، ولا يمكن أن نعرف أي موضوع بدون الحدوس التي تناسب تلك المفاهيم*"[2]؛ فإن الرد عليه يأتي من قول كانط (في هامش بنفس الصفحة): "*لكي لا يُصدَم المرء بالنتائج الضارّة والمحزنة لهذه القضية سوف أذكر فقط أن المقولات ليست محصورة في التفكير من خلال شروط حدسنا الحسي، بل إنها تملك حقلاً غير محدود. ومعرفة ما يُفكَّر فيه، أي تحديد الموضوع هي وحدها التي تحتاج الحدس [الحسي]*"[3].

والواقع أن كانط يعزو نشأة مفاهيم الفهم الخالص إلى الخيال؛ إذ يقول: "*الخيال هو قدرة تصوُّر موضوع دون أن يكون حاضراً في حدس حسي*"[4].

وقد يذهب البعض إلى أنه مادامت هذه المفاهيم تنتمي إلى الخيال فهي وهم أو أقرب لذلك. لكن "*إذا كان ينبغي أن يتبدّى أصل الحدس الخالص والتفكير الخالص بوصفهما قدرة متعالية من قوة الخيال بوصفها قدرة؛ فإن هذا لا يعني عندئذٍ أننا نريد أن نقدّم برهاناً على أن الحدس الخالص والتفكير الخالص كانا منتجاً للخيال، وبوصفهما كذلك يكونان شيئاً ما متخيَّلاً. إن كشف الأصل المميز يعني بالأحرى أن بناء هذه القدرة يكون متأصلاً في بناء قوة الخيال المتعالية... لكن هل في قوة الخيال المتعالية يكون المتصوَّر المبني ظاهراً مجرَّداً بمعنى خيال مجرَّد ...؟ أولاً ما ليس متاحاً فعليًّا يقدر بوصفه متخيَّلاً مجرَّداً، لكن ما هو متصوَّر مبني في قوة الخيال المتعالية بشكل عام؛ لا يكون متاحاً وفقاً لماهيته ما لم تكن قوة الخيال المتعالي مبدعة أصيلة؛ ولذلك فإن ما نتصوره وأيضاً الماهيّة المعقولة لا يمكن أن يكون خيالاً مجرَّداً بالمعنى المذكور، بل إنها بالأحرى تجعل ما يكون في قوة الخيال المتعالية أفقاً متصوراً للموضوعات- أي فهم الوجود- بشكل عام، أي أنها لا تجعل شيئاً ما ممكناً من*

---

(1) Heidegger, M., Phänomenologische, Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft, B. 25, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, am main, 1977, P.12.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 146.

(3) Ibid, Loc. Cit.

(4) كانط، إيمانويل: نقد العقل الخالص، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988م، ص 107.

قبيل الاختلاف بين الحقيقة الأصيلة والظاهر الأصيل (خيال مجرَّد) "[1].

وبناءً على هذا فإن ما يصدر عن قوة الخيال ليس وهماً، بل يجد مشروعية لوجوده؛ إذ بوسعنا أن نفكر في حدس لا حسّيّ، وأن نتصوره من حيث كل محمولاته، ولا شيء مما ينتمي للحدس الحسي يتناسب معه؛ فهو لا يوجد في زمان ولا مكان، وليس ممتدًّا......... وهكذا.

ففي اللاهوت الطبيعي الذي يُعدّ جزءًا لا يتجزأ من النسق الفلسفي عند كانط " *حين يفكر المرء في موضوع لا يمكن أن يكون موضوع حدس لنا وحسب، بل لا يمكنه أيضاً أن يكون موضوعاً لأي حدس حسي، بل يكون المرء معنياً بأن يفكر فيه عن طريق إقصاء كل الشروط الزمانية والمكانية عن كل حدس فيه؛ لأن كل معرفة به يجب أن تكون من هذا النوع، وليس تفكيراً يقتضي دائماً حدوداً* "[2].

غير أن المعرفة العقلية تنقسم بدورها قسمين: نظرية وعملية؛ يقول كانط: " *يمكن لمعرفة العقل أن تشير إلى موضوعها بطريقتين؛ فإما أن تحدد الموضوع ومفهومه الذي يجب أن يُعطَى من جانب آخر، وإما أن تحقِّقه فعليًّا، والأولى هي المعرفة النظرية، والثانية هي المعرفة العملية* "[3].

وعلى أية حال فإن ما يمكن أن نخلُص إليه من نظرية المعرفة عند كانط هو أن الإدراكات أو الحدوس الحسية ليس بوسعها أبداً أن تشكل معرفة، بل لا يمكن أن تنتظم إلا وفقاً لمفاهيم الفهم الخالص، ويمكن أن تتوافر لنا معرفة عقلية خالصة من الحدوس الخالصة، ويكون لها مشروعية ما.

وإذا كان مراد كانط الوصول إلى المعرفة الضرورية الكلية اليقينية؛ فهل تحقِّق المعرفة التجريبية أو المعرفة العقلية مراده، أم أن للمعرفة العلمية مطالب أخرى؟

خامساً- نظرية العلم[4] عند كانط:

---

(1) Heidegger, M., Phänomenologische, Op. Cit, PP.138, 139.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 82.

(3) Ibid, P.12.

(4) كلمة علم بالألمانية هي Wissenschaft وهي مأخوذة من كلمة Wissen وتعني المعرفة، لكنها استخدمت كترجمة للكلمة اللاتينية Scintia التي تدل على العلم أو المعرفة المنظمة المترابطة و"نشاط اكتساب المعرفة" ويعني العلم عند كانط المعرفة النسقية التي تستطيع أن تحقق

=

لم يكن بحث كانط في المعرفة بحثاً لذاته، وإنما كان بحثاً غائيًّا مقصده البحث عن حل يتيح للميتافيزيقا أن تتجاوز وضعها الراهن في عصره لتلحق بركب العلم الذي غدا النموذج الأمثل للمعرفة بما حققه من تقدم ملموس؛ ومن ثم تطلّب الأمر بالنسبة لكانط الانتقال من المعرفة إلى العلم؛ لأن المعرفة لا يمكن أن تحقِّق العلم، حتى وإن حققت يقيناً ما في مرادها؛ فـ "*المعرفة التي تتضمَّن اليقين التجريبي المجَّرد علم غير حقيقي، وكذلك أيضاً ما يسمى معرفة Wissen. إن المعرفة الكلية التي تكون نسقية يمكنها بالفعل أن تسمى علماً أو حتى علماً عقليًّا وذلك عندما يكون ترابط المعرفة في هذا النسق عبارة عن علاقة بين العلل والنتائج*"[1]. وهذا نفسه هو ما انتهى إليه أرسطو حين أقام الاستدلال على العِلِّيّة.

لكن ما الذي يجعل اليقين الصادر عن المعرفة التجريبية يقصر عن بلوغ العلم؟

إن ما يميز العلم من وجهة نظر كانط هو وجود العقل ممثلاً في المعرفة الأولية؛ ومن ثم فـ "*إذا كان ينبغي أن يكون في هذه العلوم عقل فيجب أن نعرف شيئاً ما أوليًّا*"[2]. أي أن ما يميّز العلم هو المعرفة الأولية "*المعرفة الأولية إذاً هي مناط الفلسفة المتعالية، وعليها يتأسّس العلم. وما يميز المعرفة الأولية هما الضرورة والعمومية الصارمة اللتان تعدان ميزتين مؤكدتين للمعرفة الأولية، وتنتمي إحداهما للأخرى بشكل لا ينفصل*"[3].

والمعرفة التجريبية ليس بوسعها بلوغ هذا المقصد؛ أولاً لأنها لا تقوم كلية على المبادئ العقلية الخالصة، بل تتطلّب الحدوس الحسية وترتبط بها. وثانياً لأن "*التجربة لا تعطي أحكامها أبداً عمومية حقيقية وصارمة، بل تعطي أحكامها عمومية مفترضة ومقارنة من خلال الاستقراء*"[4]، وهي ثالثاً "*لا ترشدنا من تلقاء ذاتها إلى الوعي بضرورتها، ولا تكون يقينية صارمة*"[5].

=

اليقين في قضاياها.

(1) Kant, I., Metaphysische Anfangsgründe der NaturWissenschaft, inhalt in Band IV, Sämmtliche Werkein Achten Bänden, MDCCCCXXI im Inselverlag, Leipzig, P. 548.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.12.

(3) Ibid, P. 37.

(4) Kant, I, Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 36.

(5) Ibid, P. 548.

ومن هذا المنطلق تتبوأ العلوم التجريبية منزلة أدنى من العلوم العقلية التي تعتمد على المبادئ العقلية الخالصة. وإذا ما أرادت مثل هذه العلوم التجريبية البحتة أن تبلغ مرتبة العلم الحق؛ فإن عليها إما أن تتأسَّس على المعرفة النظرية الخالصة، وإما أن تستند إلى علم خالص أعمّ منها. ودون ذلك تظل في مرتبة أدنى من العلوم التي تتأسَّس كلية على المعارف الأولية الخالصة التي لا تُستمدّ من التجربة.

وهذه المعارف الأولية لازمة للمعرفة العلمية، ويؤدي إنكارها إلى خلف محال؛ وبالتالي "*لو قال أحد لا يمكن أن توجد أي معرفة أولية على الإطلاق؛ لأنه لا حاجة لها، وسيكون الأمر كما لو أن أحداً من الناس يريد أن يبرهن بواسطة العقل على أنه لا يوجد عقل؛ لأننا نقول فقط إننا نعرف شيئاً ما بواسطة العقل، وذلك عندما نعي أنه كان بمقدورنا أن نعرفه، حتى ولو لم يكن قد أعطي لنا في الخبرة؛ ولهذا السبب فإن المعرفة العقلانية والمعرفة الأولية هما نفس الشيء*"(1).

بيْد أن هناك سؤالاً آخر يمكن أن تكون له مشروعية طرح وهو: هل يعني اعتراف كانط بالمعرفة الأولية وضرورة وجودها أن ما هو حق ويقيني هو ما أفكر فيه على أنه كذلك؟ أو- إن جاز لنا أن نستخدم قاعدة كريستيان فولف التي اعتبرها المبدأ الأعلى لكل يقين- أن "*ما لا يمكن أن أفكر فيه بوصفه شيئاً آخر غير حق يكون هو الحق؟ من الواضح (فيما يقول كانط) أن هذه القضية لا يمكن أن تكون أساساً لحقيقة أي معرفة؛ لأن المرء يفترض أنه ليس ثمة أساس آخر للحقيقة يمكن أن يُعطَى غير ما يمكن أن يحيط به المرء على أنه الحق؛ وبالتالي ليس هناك أساس للحقيقة غير ما يبدو*"(2). فما وجه الاختلاف إذاً بين اعتبار المبادئ العقلية الأولية المبادئ التي بوسعها أن تحقِّق اليقين الضروري للعلم وإنكار أن يكون الحق هو ما أفكر فيه؟

إن الأمر يعود بالضرورة إلى أن المبادئ الأولية تعدّ مبادئ ضرورية تنطبق على الظواهر أو الموضوعات؛ أي أنها تكون على صلة ما بالموضوع، بينما اعتبار أن الحق هو ما أفكر فيه يؤدي إلى القول بأن كل ما أفكر فيه- حتى لو كان وهماً أو خيالاً- له وجود واقعي.

---

(1) Kant,I.,Kritik der Praktischen Vernunft, Band VII, Werkausgabe, Herausgegeben von WilhelmWeischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1977, PP.116, 117.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 306.

على أية حال فإن المعرفة الأولية عند كانط تختلف عن الأفكار العقلية المجرَّدة في أنها ليست ذات أولية مطلَقة، بل إن ثمة علاقة جدلية بين هـذه الأفكـار والتجربـة؛ بحيث لا يمكننا أن نعزوها إلى التجربة بـشكل مبـاشر، كـما لا يمكننـا أن نجعلهـا معارف أولية مطلَقة.

ويوضح كانط وجهة نظره هذه معرفاً المعرفة الأولية قائلاً: "*إن المرء يسمي مثل هذه المعرفة أولية ليميـزها عن المعرفة التجريبية التي يكون مصدرها بَعـديًّا؛ أي في التجربة. وبذلك فإن هذا التعبير غير محدد بشكل كافٍ لكي يشير إلى المعنـى الكـلي المناسب للسؤال المطروح؛ لأن المرء يهتم حقًا بأن يقول عن معـارف عديـدة مـشتقة من التجربة إننا قادرون على هذه المعارف أوليًا أو نشارك فيها؛ لأنها لا تُشتق مباشرة من التجربة، بل من قاعدة عامة. وكذلك يقول المرء عن شخص ما قـوّض أسـاس منزله أنه كان بوسعه أن يعـرف أوليًـا أن المنـزل سـينهار، أي أن الـشخص لم يكـن بحاجة لأن ينتظر تجربة الانهيار الفعلي، لكنه لم يكن بوسعه أن يعلم هـذا عـلى نحـو أولي تماماً فحسب؛ لأنه علم بالتجربـة أن الأجـسام الثقيلـة تـسقط إذا مـا قوضـت دعائمها*[1]"[2].

والواقع أنه يمكننا أن نتحدث عن نوعين من المعرفة الأولية عنـد كـانط: الأول يُشتقّ على نحو غير مباشر من التجربة، ويجب أن ينطبق على موضوعات التجربة أو الظواهر. بينما النوع الثاني هو الذي تتأسَّس عليه القـوانين العامـة التـي تحكـم كـل الظواهر أو كل الأفعال؛ كالأفعال الخيّرة على سبيل المثال، والتي لا تكون وقفاً عـلى مكان أو زمان، بل يكون القانون العام صالحاً في كل زمان ومكـان. وبـصدد هـذين النوعين من المعرفة الأولية يقول باتون: "*لقد ميّز كانط المعرفة الأولية الخالصة مـن المعرفة التي بالرغم من أنها أولية فإنها ليست خالية تماماً من العناصر التجريبية*"[3].

والحق أن مثل هذا التفسير له ما يؤيده في فلسفة كانط؛ إذ يـذهب إلى أن "*المبـدأ*

---

(1) من الجدير بالذكر هنا أن أرسطو ينظر إلى الأولي المعرفي على أنه مطلق؛ إذ يقول: "ما يكون أوليًا للمعرفة يتناول بوصفه أوليًا مطلقاً، وما يكون أوليًا في التعريف لا يتطابق مع ما يكون أوليًا في علاقته بالإدراك". انظر: Aristotle, Metaphysica , Op. Cit, 1018.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P, PP. 35, 36.

(3) Paton, H. J., Kant's Metaphysics of Experience, Vol. II, Allen and Unwind, London, 1936, P. 76.

الذي مفاده (كل ما يحدُث له سبب) مفهوم السبب هنا لا يمكن أبداً أن أرده إلى التجربة. إنك تجد خارج المحمول (أ) في القضية التأليفية الأولية محمولاً غريباً عنه، ومع ذلك فهو مرتبط به لكنه ارتباط من نوع فريد. إنه ارتباط بين تصوُّر (ما يحدُث) ومفهوم (سبب) "[1]، والأولي هنا هو أولي خالص.

ويذهب هيدجر إلى أن ثمة نوعين من الأولية عند كانط؛ إذ يقول: "*المعرفة الأولية تعني إذاً معرفة خالية من التجربة ومشتقة من المفاهيم؛ ومن ثم فإن كانط يستخدم العنوان (أولي) بمعنًى واسع ومعنًى ضيق استخداماً دقيقاً. وكمثال للمعرفة الأولية- أي المعرفة من المفاهيم المجـرَّدة- استشهد كانط بالميتافيزيقا النظرية الدوجماطيقية..... إنها تحاول من خلال التحليل المنطقي المجرَّد لهذه المفاهيم العقلية الخالصة أن تتقدم في المعرفة. وهذه المعرفة الأولية ليست خالصة تماماً؛ لأن في اكتساب المفاهيم لا تكون التجربة باعثاً فقط، بل تزود بالمحتوى. وعلى العكس من ذلك تكون المعرفة التي تستمد محتواها من التفكير والعقل أولية مطلَقة، دون أن تساهم التجربة بشيء فيها، بل تستمد محتواها من التفكير والعقل* "[2].

ويرى هيدجر أن كانط يجعل العقل مقرًّا لهذه المعارف أو المبادئ الأولية؛ فيقول: "*إن العقل الخالص هو الذي يحوي المبادئ ليعرف شيئاً ما أوليًّا مطلقاً* "[3].

على كل حال فإن المعارف الأولية هي تلك المعارف التي بوسعها وحدها أن تحقِّق الضرورة والعمومية، وهما المعياران اللذان يميِّزان المعرفة العلمية من التجريبية، والعلوم التي استطاعت أن تؤسس معارفها على معارف أولية خالصة هي العلوم التي سلكت دروب العلم الآمنة، ومن تلك العلوم الرياضيات والطبيعة. فهل حقًّا تتأسَّس هذه العلوم على المعارف الأولية؟

سادساً- تصنيف العلوم عند كانط:

أ- الرياضيات بوصفها علماً يتأسَّس على معارف أولية:

يقول كانط: "*تعطي الرياضيات المثال المبهر للعقل الخالص الذي يتوسع في*

Kant, I,Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 43. (1)

Heidegger, M., Phänomenologische, Op. Cit, P. 42. (2)

Ibid, Loc. Cit. (3)

تشييد بنائه من تلقاء ذاته ودون مساعدة التجربة "[1]؛ فالرياضيات الخالصة أو البحتة إذاً تشيّد بناءها انطلاقاً من مفاهيم الفهم الخالص دون سند من التجربة أو موضوعات الحس. إنها تعتمد على معارف أولية خالصة.

وفي هذا الصدد أيضاً يقول وايتهد معبّراً عن تفرد الرياضيات واعتبارها علماً تجريديًّا: *"إن علم الرياضيات الخالص في تطوره الحديث ربما يدعي أنه الإبداع الأكثر أصالة للروح الإنسانية... إن أصالة الرياضيات... [تتمثّل في] أن الأفكار.... تقع بعيداً جدّا عن أي تصورات يمكن أن تُشتق مباشرة من الإدراك الحسي عبر الحواس ما لم يكن الإدراك الحسي مثاراً ومسترشداً بواسطة المعرفة الرياضية السابقة... خذ (على سبيل المثال) السؤال عن العدد إننا نعتقد أن الرقم بوصفه متطابقاً مع مجموعات لأي موجودات كيفما كانت؛ سمكات، وأطفال، وتفاحات، وأيام؛ ومن ثم فعندما ننظر إلى علاقات الرقم بالرقم؛ فإننا نفكر في مجموعتين من الأشياء إحداهما أعضاء والأخرى أعضاء. لكننا (في الرياضيات) نتجرد كليًّا من أي اعتبار لأي موجودات جزئية أو حتى من أي نوع من الموجودات التي تؤلف عضوية كلا المجموعتين "*[2].

ومن هذا المنطلق ينظر كانط إلى أحكام الرياضيات على أنها تأليفية أولية؛ إذ يقول: *"إن كل أحكام الرياضيات تأليفية. وهذه القضية يبدو أنها أفلتت حتى الآن من ملاحظة محللي العقل الإنساني. إن قضايا الرياضيات بشكل خاص هي دائماً أحكام أولية وليست أحكاماً تجريبية؛ لأنها مقودة بضرورة لا يمكن أن تُستمَدّ من التجربة "*[3].

وفي نص آخر يقول: *"هذه الملاحظة تعطينا بالفعل بالنظر إلى طبيعة الرياضيات إرشاداً عن الشرط الأولي والأعلى لإمكانها، أي أنها يجب أن تتأسّس على حدس خالص، والذي تتعين فيه كل مفاهيمها؛ وبذلك تعرض أوليًّا، أو كما يسميها المرء يمكن أن تُبنَى. وإذا استطعنا أن نجد هذا الحدس الخالص وإمكانية مثل هذا الحدس؛ فسيكون من الممكن أن نوضح من هذا كيف تكون القضايا التأليفية أولية*

---

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, PP. 543, 455.

(2) Whitehead, A.N., Science and The Modern World, Cambridge University Press, London, 1938, P. 25.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 44.

في الرياضيات الخالصة؛ ومن ثم أيضاً كيف يكون هذا العلم ممكناً "(1).

وإذا كانت الرياضيات بناءً على هذا تتأسَّس على الحدس الخالص؛ فإنها في نفس الوقت لا تغفل الأشياء كلية، بل تتجاوزها لتصل إلى ما هو عام؛ لأن *" الرياضيات في تحليلها وبرهانها واستدلالها تفكر في العام بوصفه متعيِّناً مندرجاً في العلامة..... أولاً في الحساب سواءً العام المتعلق بالكمية غير المحددة أم المتعلق بالأعداد؛ حيث تكون علاقة الكمية بالوحدة محددة في كليهما توضع العلامات مع وصف خاص لزيادتها أو نقصها بدلاً من الأشياء ذاتها ... وبعد ذلك نتقدم مع هذه الإشارات وفقاً للأسهل ووفقاً لقواعد معيَّنة، ومن خلال الانتقال بالإضافة أو الطرح وتغيرات أخرى كثيرة. كذلك فإن الأشياء الموصوفة ذاتها تترك كليًّا ... ثانياً في الهندسة: على سبيل المثال لكي نعرف خصائص كل دائرة نرسم واحدة ونرسم خطين متقاطعين فيها بدلاً من كل الخطوط الممكنة داخلها. ومن هذين الخطين المتقاطعين يبرهن المرء على العلاقات، ويلاحظ تعيُّن القواعد العامة للعلاقات التي تكون في دائرة للخطوط المتقاطعة "*(2).

ومعنى هذا أن كانط ينظر إلى الرياضيات العامة على أنها معارف أولية خالصة، وتبنى على حدوس أولية خالصة، وفق عملية تجريد. وهذا هو ما يشكّل الخاصية الجوهرية للرياضيات، وفي نفس الوقت يؤسس يقينها المعرفي.

وفي هذا الصدد يقول وايتهد: *"لقد اعتُقد أن الرياضيات حركة في مجال التجريد الكامل من أي حالة جزئية لما تتحدث عنه، وحتى الآن هذه هي الرؤية الواضحة للرياضيات.... إن يقين الرياضيات يعتمد على عمومية التجريد الكامل "*(3).

ورغم ذلك فإن الرياضيات الخالصة ليست بلا علاقة بالعالم الواقعي، بل إنها يجب أن يكون لها تطبيق على الموضوعات الحسية، حتى لو كان هذا التطبيق ممكناً؛ فـ*" الرياضيات الخالصة، خاصة الهندسة الخالصة يمكنها فقط أن تملك الواقعية الموضوعية بشرط أن تشير فحسب إلى موضوعات الحسّ... إن قضايا الهندسة*

---

(1) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 402.

(2) Kant, I., Untersuhung über die Deutlichkeit Der, Op. Cit, PP. 284, 285.

(3) Whitehead, A. N., Science and The Modern World, Op. Cit, PP. 27, 28.

ليست تحديداً لمخلوقات مجرّدة لخيال إبداعي. وليس من الممكن أن تشير إلى الموضوعات الفعلّية بشكل صادق، بل إنها تُعتبَر ضرورية للمكان ولأجله. وما يوجد في المكان ليس شيئاً آخر غير صورة كل الظواهر الخارجية، والتي يمكننا وفقاً لها أن نعطي موضوعات الحس"(1).

ومن هذا المنطلق اعتبر كانط كل قضايا الرياضيات تأليفية أولية؛ أي أن محمولها يضيف جديداً إلى الموضوع؛ فمثلاً "*القضية التي مفادها أن الخط المستقيم هو أقصر خط بين نقطتين قضية تأليفية؛ لأن مفهومي عن المستقيم لا يتضمّن أيّ كـمّ، بل يتضمّن كيْفاً فحسب. إن مفهوم أقصر يضاف بشكل كلّي، ولا يمكن أن يُستمدّ من خلال تحليل لمفهوم الخط المستقيم. ويجب هنا أن يُستعان بالحدس الذي بواسطته وحده يكون التأليف ممكناً*"(2).

وإذا كان هذا المثل ينتمي إلى الهندسة؛ فإن الأمر لا يختلف كثيراً في الحساب؛ فمثلاً "*القضية التي مفادها (5+7=12) هي أيضاً قضية تأليفية، وليست قضية تحليلية كما قد نتخيل؛ فعندما ينظر المرء إليها عن كثب يجد أن مفهوم جمع 7+5 يتضمَّن شيئاً أكثر من جمع عددين في واحد. إن مفهوم الاثني عشر لا يوجد مطلقاً عندما أفكر في جمع سبعة + خمسة. وبوسعي أن أحلل مفهومي من مثل هذا الجمع الممكن بقدر ما أشاء فلن أجد فيه اثنى عشر*"(3).

لكن هذا لا يعني أنه لا توجد قضايا تحليلية في الرياضيات، بل إن القضايا التحليلية موجودة بالفعل، لكنها قد تكون وسيلة يتوسل بها المرء لبلوغ غاية التأليف، أو تكون وسيلة مساعدة. يقول كانط: "*إن عدداً قليلاً جدًّا من المبادئ الأساسية التي يفترضها عالم الهندسة مبادئ تحليلية حقًّا، وتتأسّس على مبدأ عدم التناقض، لكنها تستخدم كقضايا هوية لسلسلة المنهج وليست كمبادئ principien؛ على سبيل المثال: أ = أ الكل يساوي نفسه (أ + ب) > أ هذا يعني أن الكل أكبر من أجزائه*"(4).

---

(1) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, PP. 408.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 45.

(3) Ibid, Loc. Cit.

(4) Ibid, P.45.

والواقع أننا نجد أن ثمة اختلافات كثيرة طرحت ضد تصوُّر كانط للرياضيات؛ ففي حين نجد جون كيمني يتفق مع كانط على أن الرياضيات علم مجرَّد، نجده يقرر أن أحكام الرياضيات تحليلية حين يقول: "*إن الرياضيات هي دراسة للشكل الذي تتّخذه الحجج. وهي أعمّ فروع المعرفة؛ إذ أنها خالية تماماً من مادة موضوعية؛ لأن المادة الموضوعية مرتكزة على ثوابت موضوعية تقع خارج مجال المنطق، وأرانا مجبرين على إعادة التأكيد على أن القضايا الرياضية قضايا تحليلية... هنا يكمن سر نجاح الرياضيات وأهميتها الحيوية؛ فبينما نراها لا تأتينا بشيء جديد لأنها تقتصر على تحليل معاني كلماتنا؛ نجد أنها تقدم إلينا حقائق جديدة بالنسبة لنا، حقائق لم نكن ندرك أنها في حوزتنا*"[1].

ومن ناحية أخرى وجّه بلانشيه نقداً لرؤية كانط للرياضيات قائلاً: "*لقد اعتقد كانط أن بإمكانه أن يؤكد الطابع الحدسي والطابع القطعي للرياضيات في نفس الوقت حتى يكون في مقدوره أن يرفض كل ما ليس بمقبول في النزعة العقلية والتجريبية معاً. فكون الحقائق الرياضية التي تتميز بالطابع الضروري (الأولي) تنطبق على التجربة من شأنه أن يجبرنا على الاعتراف بأن الحدس الحسي نفسه رهن بالشروط (الأولية) للمعرفة، وهذا يعني أن هناك أشكالاً (أولية) لهذا الحدس من شأنها أن تتحكم في بنية تجاربنا من ناحية، وأن يكون في وسعنا أن ندرسها بشكل مستقل عن مضمونها الحسي بوصفها أشكالاً خالصة من ناحية أخرى. والزمان والمكان هما الشرطان (الأوليان) للمعرفة ... لكنّ النظرية الكانطية التي كانت متأخرة بالنسبة لتطوُّر الرياضيات في عصر كانط لم تستند إلا على الهندسة والحساب الأوليين، بل إنها حتى صادفت بعض المتاعب في مطابقة إدراكنا الحدسي للعدد مع إدراكنا الحدسي للزمان. وعلى هذا لم تجد النظرية الكانطية سنداً حقيقيًّا لها إلا في علم الهندسة*"[2].

وينصبّ جوهر هذا النقد على رفض وجود مفاهيم أولية مستقلة في الرياضيات، وأن هذه المفاهيم الأولية هي التي توجه التجربة. ولهذا النقد وجاهته

(1) كيميني، جون: الفيلسوف والعلم، ترجمة أمين الشريف، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، 1965م، ص ص 45،43.

(2) بلانشيه، روبرت: الإبستمولوجيا، ترجمة حسن عبد الحميد، مؤسسة نبيل للطباعة، القاهرة، 2001 م، ص ص 148، 149.

خاصة في ظل التطور الحديث للرياضيات الذي يجعلها علماً تحليليًّا خالصاً. وإن كان من الواجب الأخذ في الاعتبار تفرقة كانط بين الرياضيات البحتة والتطبيقية.

كما أخذ البعض على كانط اعتقاده بأن الهندسة الإقليدية هي الهندسة الوحيدة الممكنة؛ ومن ثم فبعد اكتشاف الهندسة اللاإقليدية كهندسة لوباتشفسكي التي تقوم على افتراض أن الأرض مقعرة، وهندسة ريمان التي تفترض أن الأرض محدبة "*تنهار الفلسفة الرياضية عند كانط؛ لأن المكان ليس واحداً؛ إذ أن هناك من الأماكن ما تكون أبعاده فوق الثلاثة ... وبعد أن علمنا أن الحقيقة الهندسية تعني اتساق أو انسجام مجموعة من القضايا غير المتناقضة التي تستنبط من عدد من المسلّمات. ثم أخيراً بعد أن علمنا أن المسلّمات تختلف من هندسة لأخرى، ولا يصحّ أن تُنسب إليها صفة الحقيقة بمعناها القديم، أي مطابقة خواص مكان ما*"(1).

ويقول ولش أيضاً: "*إن الصعوبة الرئيسية هنا هي أن كانط ادّعى أن مسلّمات إقليدس صحيحة، ومع أنها ليست ضرورية منطقية؛ فهي صحيحة للمكان بما هو موضوع للتجربة، وبمثل هذه الطريقة فإنه لا يسمح لها باستثناء ممكن. إن المشكلة بالنسبة له هي كيف يمكن لهذه المسلّمات أن تحوز هذه الكيفيات، وهو يعتبرها أعظم جدارة في فلسفته. إنها يمكن أن تقدم توضيحاً حين لا يمكن للنظريات المناظرة أن تقدم توضيحاً. وإذا كان كانط صحيحاً؛ فإن الهندسات الأخرى- مع أنها ليست مستبعدة من الناحية المنطقية- ستكون عقيمة بشكل جوهري، ونتائجها ربما تلزم من مقدماتها المنطقية. لكنْ لن يكون لها تطبيق على العالم كما يحضر في التجربة*"(2).

والواقع أن مثل هذا النقد لوجهة نظر كانط يغفل أنه يتحدَّث عن الرياضيات الخالصة التي تتأسَّس على حدسين خالصين هما المكان والزمان، وهو ما لا يتناقض أبداً مع فلسفته. ومن ناحية أخرى فإن الرياضيات البحتة كما يقول رسل: "*لا شأن لها بما إذا كانت بديهيات ونظريات إقليدس صحيحة بالنسبة للمكان الفعلي أم لا؛ فهذا من شأن الرياضيات التطبيقية أن تقرره كلما أمكن ذلك بالتجربة*

(1) الفندي، محمد ثابت: فلسفة الرياضة، المرجع السابق، ص66.

(2) Walsh W. H., Kant's Criticism of Metaphysics, Edinburgh University Press, London, 1975, P. 26.

وبالمشاهدة"[1].

ويعلن كانط منذ البداية أنه يتحدَّث عن إمكان الرياضيات الخالصة. والواقع أن رؤية كانط للرياضيات البحتة مازالت لها وجاهتها حتى اليوم، اللهم إلا من حيث إيمانه بأن معرفة الرياضيات تتمتع باليقين المطلَق؛ إذ نجد في العصر الحديث أن الدراسات أثبتت أنه ليس بوسعنا الوصول إلى اليقين فيها؛ فـ"*في عام 1931م قدّم كوريل برهنة عدم التمام التي أثبت فيها عدم وجود نظام استنتاجي يمكنه الإجابة عن جميع الأسئلة حول الأعداد. وبعد مرور بضع سنوات على ذلك أورد تورنيك دعوى مماثلة تدور حول البرامج الحاسوبية تنصّ على عدم وجود طريقة نظامية لتحديد ما إذا كان برنامج مفروض سيتوقف في وقت ما عند معالجة مجموعة من البيانات. ومنذ عهد قريب توصل ف.ل.شتين من شركة BM إلى صياغة دعاوى حسابية لا يمكن البتة إثبات صحتها باتباع أي قواعد استنتاجية. إن هذه النتائج تنفي تماماً قدرتنا على التوصل إلى المعرفة الكاملة في عالم الرياضيات والمنطق.... وعلى سبيل المثال فإن مسألة مندوب المبيعات المتجول... الذي يبحث عن أقصر طريق يصل بين عدد كبير من المدن هي مسألة بالغة الصعوبة. ويعتقد عدد كبير من الباحثين أن صعوبتها تتزايد بتزايد عدد المدن. وعلى سبيل المثال فإن تحديد أفضل خطوط الرحلة التي يتعين على مندوب المبيعات أن يسلكها لزيارة 100 مدينة يتطلَّب فحص 100 عامل المائة احتمال، وهذه مهمة يستغرق إنجازها زمناً يقدر ببلايين السنين حتى إذا استخدمنا أسرع الحواسيب"*[2]. وإذ كان هذا هو شأن الرياضيات؛ فما شأن علم الطبيعة؟

ب- علم الطبيعة بوصفه علماً يتأسَّس على معارف أولية:

إذا كان أرسطو قد حاول تأسيس علم الطبيعة على مبادئ عقلية؛ فإن علم الطبيعة بعده اختلط باللاهوت خاصة في العصور الوسطى، فكانت الطبيعة تُفسَّر لاهوتيًّا؛ أي على أنها تعتمد على إرادة الكائن الأسمى. ولم يستطع نيوتن أن يتخلَّص

---

(1) راسل، برتراند : أصول الرياضيات، جـ1، ترجمة محمد مرسي أحمد وأحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف، القاهرة، 1965م، طـ1، ص 34.

(2) كاشي، جي ل: مواجهة الحدود المنطقية للعلم، مقال في مجلة العلوم، المجلد 13، العدد 2، فبراير 1997م، ص 4.

من الآثار اللاهوتية تماماً في دراسته للطبيعة.

ويعـود الفضل إلى كانط في أنه نادى بأن تكـون دراسة الطبيعة مستقلة عن إرادة الله؛ إذ يقول : "*يجب أن نبين القاعدة الصحيحة لفلسفة الطبيعة، ونمتنـع عـن كـل تفسير لتأسيس الطبيعة بوصفها صادرة عن إرادة الكائن الأسـمى؛ لأن هـذا لـيس فلسفة طبيعية، بل أعترف أن من شأنه أن يؤدي إلى نهاية هذه الدراسة* "[1].

وإذا كان علما المنطق والرياضيات قد سلكا الطريق الآمن للعلم منذ زمن بعيـد؛ فإن علم الطبيعة لم يتسنَّ له سلوك درب العلم الآمن إلا في العصر الحـديث؛ ولعـلّ السبب في ذلك يرجع بالضرورة إلى أن علم الطبيعة كان منذ نشأته مرتبطاً بـالإدراك الحسي من حيث يقوم على دراسة موضوعات التجربة الممكنة. وهـذا الارتبـاط هـو تحديداً الذي جعله ينتظر كل هذا الوقت الطويل ليسلك الـدرب الآمـن. وتطلّـب هذا القيام بثورة في طريقة التفكير في إطار هذا العلـم؛ فبـدلاً مـن أن يكـون العقـل سلبيًّا في دراسته للطبيعة، أي يظل معتمداً على ما يأتيه من الإدراك الحسي كان عليـه أن يجعل الطبيعة تجيب على أسئلته التي يطرحها عليها. وفي هذا الصدد يقول كانط: " *تدين الفيزياء بالفضل في ثورتها المثمرة لطريقة تفكيرها، وتدين بهذا الفضل فقـط للفكرة التي مفادها أن عليها أن تبحث وفق ما أودعه العقل نفسه في الطبيعة* "[2].

وبناءً على هذا فإن "*عقلنا لا [يستنتج] القوانين من الطبيعة، وإنما يفرض قوانينه عليها...... نحن من ينتج النظام الذي نجده في الكون أو جزءًا منه على الأقـل، بـل نحن من يخلق معرفتنا عنه. إننا مكتشفون، والاكتشاف فن إبداعي* "[3].

وإذا كان المنطق علماً صوريًّا يقوم على دراسة صورة الفكـر والرياضـيات، علـماً يبني بناءه من المفاهيم الخالـصة؛ فـإن علـم الطبيعـة لا يمكـن أن يكـون كلـه علـماً خالصاً؛ أي لا يمكن أن يقوم كليًّا على معارف أولية خالصة لكونه متعلقـاً بدراسـة موضوعات التجربة الممكنة؛ فيذهب كانط إلى أن جزءًا فقط من علم الطبيعة يمكن أن يكون أوليًّا خالصاً؛ إذ يقـول: "*الرياضـيات والفيزيـاء كلاهمـا معرفـة للعقـل، وينبغـي أن تتحـدد موضـوعاتها أوليًّـا، وهـذا التحديـد يكـون خالـصاً تمامـاً في*

---

(1) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 461.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 15.

(3) بوبر، كارل: بحثاً عن ..، المرجع السابق، ص165،160.

الرياضيات، بينما يكون جزء منه على الأقل خالصاً في علم الطبيعة"[1].

وبناءً على هذا يقسّم كانط دراسة الطبيعة إلى جزأين: (علم الطبيعة)، وهو العلم المعنيّ بدراسة موضوعات التجربة الممكنة، و (علم الطبيعة المجرَّد)، وأحياناً يسمّيه كانط علم ميتافيزيقا الطبيعة، المعنيّ بالجزء الخاص بالمعارف الأولية الخالصة الذي يصوغ نسق المبادئ والقوانين؛ فيقول: "*بالنسبة للعلم الطبيعي الذي يجب أن يتعامل مع موضوعات الحسّ الخارجي يجب أن يملك المرء مبادئ أولية، وهي ممكنة، وفي الحقيقة ضرورية لكي يُنشئ نسقاً لهذه المبادئ يسمّى علم ميتافيزيقا الطبيعة يطبق (مبادئ) العلم الطبيعي على التجارب الجزئية، أي الفيزياء. هذه المبادئ يجب أن تُشتق من أسس أولية إذا ما أرادوا أن يتمسكوا بها بوصفها مبادئ عامة بالمعنى الدقيق. بَيد أن الفيزياء (على الأقل إن كان يتحتم عليها أن تحول بين قضاياها وبين الخطأ) يمكن أن تسلِّم بمبادئ عديدة في برهان التجربة بوصفها عامة*"[2].

ويستند علم الطبيعة بوصفه علم موضوعات التجربة الممكنة بالدرجة الأولى من وجهة نظر كانط على المدرك الحسي أو الحدس الحسي. وهو- وإن كان يصدر أحكاماً وله قوانين تجريبية- لا يعتمد على مبادئ الفهم الخالص؛ لأن "*أحكام الإدراك ليست في حاجة إلى مفاهيم الفهم الخالص، بل في حاجة فقط إلى الترابط المنطقي للإدراكات في الذات المفكرة*"[3].

كما أن الفيزياء هي علم مبادئ إمكان معرفة موضوعات التجربة؛ إما التجربة المباشرة وإما التجربة التجريبية. إن الأخيرة هي التي تحتوي على مبادئ ذاتية.

ويقول كانط أيضاً: "*إن أحكام التجربة لا تستمدّ مصداقيتها الموضوعية من المعرفة المباشرة؛ لأن هذه غير ممكنة، بل تستمد مشروعيتها من شروط المصداقية العامة للأحكام التجريبية فحسب، والتي لا تتأسّس كما قلنا على التجريبي أو الشروط الحسية بشكل عام، بل تتأسّس من مفاهيم الفهم الخالص*"[4].

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, PP. 12, 13.

(2) Kant, I., Metaphysik der Sitten, Op. Cit, P. 319.

(3) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 422.

(4) Ibid, P. 423.

وبناءً على هذا يمكن أن نقول: "*إن قوانين الطبيعة بوصفها الهدف الأساسي لعلوم الواقع تصاغ دائماً في صورة قضايا كلية بحيث لا يمكننا أبداً أن نقيم الدليل على صدقها عن طريق التجربة. وعبثاً نحاول تفسير القضية الكلية بأنها عبارة عن قضية قطعية تعبر عن ضرورة. فالقضية الكلية أيّاً كان التفسير الذي نعطيه لها لا يمكن التحقّق من صدقها أو اختبارها عن طريق التجربة*"[(1)].

أو بتعبير آخر؛ العلم الذي يقوم على تجريد قوانينه من معطيات التجربة يأتي في مرتبة أدنى من العلم الذي يحوي الجزء الخالص[(2)]. ومن أجل ذلك ينظر كانط إلى العلم التجريبي على أنه علم غير حقيقي؛ إذ يقول: "*إن المعرفة التي تتضمّن اليقين التجريبي المجرَّد علم غير حقيقي*"[(3)].

وفي السياق ذاته يقول يوسف سيمون: "*وفقاً لكانط فإن علم الطبيعة يمكن أن يكون علماً أصيلاً. لكن عندما يستخدم علم الطبيعة المفهوم التجريبي يسمى علماً غير أصيل. إنه يمكن أن يسمى علماً فقط؛ لأنه نسقي في ذاته، أي بقدر ما تكون مفاهيمه التجريبية واضحة بشكل كافٍ وتبادلية* "[(4)].

وتحت هذه العلوم التجريبية تندرج الكيمياء طالما أنها تعتمد بالدرجة الأولى على التجارب المعملية؛ وبالتالي تكون قوانينها قوانين تجريبية مجرَّدة؛ إذ يقول كانط: "*في الكيمياء تكون المبادئ تجريبية مجرَّدة، والقوانين التي تتضح من الوقائع المعطاة من خلال العقل هي قوانين تجريبية مجرَّدة. وكذلك فإنها لا ترشدنا من نفسها إلى الوعي بضرورتها، ولا تكون يقينية قاطعة، وحينئذ تستحقّ اسم الكلّيات بالمعنى الدقيق، لكنها لا تستحقّ اسم العلم؛ ولذلك فالأوْلَى أن تسمَّى الكيمياء فنّاً منظماً*"[(5)]؛ وبناءً على هذا فإن العمومية الدقيقة والضرورة لا يمكن للكيمياء أن تصل إليهما أبداً.

ويندرج تحت هذه العلوم أيضاً علم الميكانيكا؛ بما أنه علم يقوم على دراسة

(1) بلانشيه، روبرت: الإبستمولوجيا، المرجع السابق، ص 191.

(2) قد يبدو هنا تناقض؛ فقد سبق القول إن علم الطبيعة يقوم على أسس أولية فكيف يكون غير حقيقي؟ لكن ثمة فارقاً بين القائم وما يجب.

(3) Kant, I., Metaphysische Anfangsgründe, Op. Cit, P. 548.

(4) Simon, J., Kant's die Fremde, Op. Cit, P.419.

(5) Kant, I., Metaphysische Anfangsgründe, Op. Cit, P. 548.

الحركة في الأشياء. وهو لا يصل إلى قوانينه العامة انطلاقاً من ذاته، وإنما يصل إليها بالاستناد إلى علم الطبيعة العام، أو على وجه التحديد بالاستناد إلى الجزء الخالص من ميتافيزيقا الطبيعة، وهذا ما يؤكده بولوك؛ إذ يقول: "*إن الميكانيكا التي تتضمّن أيضاً قوانين تجريبية لا تصل إلى اليقين القاطع من خلال القوانين الفيزيائية التي تكون لعلم الطبيعة أولاً، بل من خلال ذلك العلم الذي يتضمّن قوانين طبيعية أولية من خلال الميتافيزيقا*"(1).

وعلى الرغم من أن نيوتن يعتبر مبادئ القصور الذاتي والجاذبية وتماسك الأجسام بمثابة قوانين عامة للطبيعة؛ فإنه لا يعتبر هذه المبادئ مبادئ عقلية خالصة، بل مبادئ مستنبطة من التجربة؛ إذ يقول: "*عندما نستنبط مبدأين عامين أو ثلاثة مبادئ للحركة من الظواهر، ثم نعرف بعد ذلك كيف تلزم كل الأشياء المادية من تلك المبادئ الظاهرة؛ فإننا نكون قد خطونا خطوة عظيمة جدًا في الفلسفة*"(2).

ويقول في موضع آخر موضِّحاً كيفية اشتقاق المفاهيم من التجارب: "*يتلخّص المنهج التحليلي في القيام بالتجارب والملاحظات، وفي استخلاص نتائج عامة منها بالاستقراء، ولا يسلِّم بأي اعتراضات ضد هذه النتائج، بل يأخذها كما هي من التجارب أو من بعض حقائق أخرى... ولإنْ كانت البرهنة من التجارب بالاستقراء ليست برهاناً على نتائج عامة؛ إلا أنها أحسن طريقة للبرهنة تتيحها لنا طبيعة الأشياء*"(3).

ومن هذا المنطلق اعتبر كانط أن نيوتن كان يجب عليه أن يسبق علم الطبيعة بالميتافيزيقا؛ إذ يقول: "*إن نيوتن في عمله الخالد المُعنْوَن المبادئ الرياضية لفلسفة الطبيعة يجب بالضرورة أن يكون لديه في تفكيره علم آخر للطبيعة بوصفه الشق المقابل. وكيفما يكُنْ فإن الأخير لا يمكن أن يسمّى المبادئ الفلسفية لفلسفة الطبيعة؛*

---

(1) Pollok, Konstantin, Kants Metaphysische Anfangsgründe der Nature Wissenschaft, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2001, P.66.

(2) Newton, Isaac, Opticks, E. T. Wittaker's Edition, London, 1931, P. 401.

وانظر أيضاً: الخشت، محمد عثمان : العقل وما بعد الطبيعة، المرجع السابق، ص 31. وانظر أيضاً: الشنيطي، محمد فتحي: فلسفة هيوم، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1962م، ص 54.

(3) Newton, I., Opticks, Op. Cit, P. 401.

لأنه عندئذٍ سيكون تحصيل حاصل. لقد كان من الضروري له أن يسير من المفهوم الأعلى لعلم الطبيعة، أي مفهوم علم الطبيعة الذي يمكن أن يكون إما رياضيات وإما فلسفة"[1].

وفي نص آخر يقول: "*إن الفيزياء تنتمي إلى الفلسفة. إنها فلسفية وليست تجريبية فقط ولا رياضية. إنها موضوع خاص أو منطقة خاصة لفلسفة على النقيض من الرياضيات. كلاهما يملك مبادئه الأولية. كلاهما يُتاخِم الآخر؛ فيجب ألا يتعدّى هذه الحدود كذلك. وإذا كان على الطبيعة أن تكون محددة بفلسفة طبيعية؛ فإن هذا المصطلح سوف يصبح مناقِضاً لنفسه. إنّ فعل المرء مثلما فعل نيوتن في عمله الخالد... إنه يخلق على هذا النحو- إن صح القول- مفهوماً مختلطاً...*"[2].

فيبدو أن علم الطبيعة على نحو ما يفهمه نيوتن ينظر إليه كانط على أنه علم تجريبي يقوم على تجريد قوانينه انطلاقاً من المعطيات الحسية، ولا يشتق قوانينه ومبادئه من مبادئ عقلية أولية. وفي هذا الصدد يقول بولوك: "*لم يعد يمكن أن نفهم فلسفة الطبيعة النيوتنية تحت علم الطبيعة الأصيل؛ حيث لا تتناول موضوعها كليًّا وفقاً لمبادئ أولية، بل يفهم تحت علم الطبيعة الأصيل ما يُكوّن مبادئ الفهم الخالص؛ وبذلك يفهم المرء تحت ما كان يسمّى علم الطبيعة سابقاً الفيزياء*"[3]؛ أي الدراسة النظرية للطبيعة.

ويجيء هذا من قناعة كانط أن المعرفة التجريبية لا يمكن أبداً أن تكون مكتفية بذاتها، ولا تستطيع أبداً أن تصل إلى اليقين المطلَق أو المعرفة الضرورية الكلية؛ فمن المشروط لا تصل أبداً إلا إلى مشروط. ومن ثم فإن أرادت المعرفة التجريبية أن يكون لها مشروعية فيجب أن تتجاوز ذاتها، أي لا بد أن تتحدد وفقاً لمفاهيم الفهم الخالص أو أن تتأسّس على معارف أولية خالصة، وكذلك يجب على العلم الأصيل أن يتأسّس على مبادئ أولية خالصة.

وإذا كان نيوتن يقول: "*احذر من الميتافيزيقا في الفيزياء*"[4]؛ فيبدو أن كانط لا

---

(1) Kant, I., Opus Postumum, translated By Eckart Forster and Michael Rosen, Cambridge University Press, London, New York, 1993, P. 82.

(2) Ibid, P. 138.

(3) Pollok, Konstantin, Kant's Metaphysische, Op. Cit, P76.

(4) Hegel, G. F. W., Vorlesung über die Geschichte, Op. Cit, P. 231.

يقبل هذا؛ إذ يقول: "*إن الميتافيزيقا التي يقول العديد من الناس أنها يجب أن تستبعد من الفيزياء هي في الحقيقة دعامة فحسب إنها تمنح الاستنارة*"[1].

هكذا يكون كانط قد أسس الفيزياء على الميتافيزيقا مثلما أسس أرسطو الفيزياء على الميتافيزيقا. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف تكون المعارف الأولية ممكنة بالنسبة لعلم الطبيعة المجرَّد؟

يجيب كانط على هذا السؤال قائلاً: "*إن مبادئ إمكان التجربة (أي مبدأي المكان والزمان بوصفهما شرطين أوليين للمعرفة) هي في نفس الوقت قوانين للطبيعة العامة ويمكن معرفتها أوليًا. وهكذا يكون حل المشكلة التي وضعناها في سؤالنا الثاني: كيف يكون علم الطبيعة المجرَّد ممكناً*"[2].

وبطبيعة الحال فإن إمكانية علم الطبيعة هنا تقوم على إمكانية معرفة الطبيعة بطريقة أولية، أو إمكانية الطبيعة بالمعنى الصوري بوصفها جوهر القواعد التي عليها يجب أن تقوم كل الظواهر، إن كان ينبغي أن يفكر فيها بوصفها مترابطة.... إنها تكون ممكنة فقط بتوسط طبيعة فهمنا"[3]. وهنا تكمن الثورة الكوبرنيقية التي أعلن كانط أنه أتى بها، وقوام هذه الثورة أن على الطبيعة أن تخضع للعقل.

لكن كانط خطا خطوة أخرى سواءً أكان ذلك في (نقد العقل الخالص) أم في (مقدمات لكل ميتافيزيقا) أم في (المبادئ الميتافيزيقية الأولية لعلم الطبيعة) بحيث أصبحت غاية علم الطبيعة المجرَّد صياغة نسق المبادئ والقوانين انطلاقاً من مفاهيم الفهم الأولية؛ فنراه يقول: "*يجب أن نميز بين القوانين التجريبية للطبيعة التي تفترض الإدراك الحسي الخالص دائماً وقوانين الطبيعة المجرَّدة أو العامة التي بدون أن تتأسس على إدراكات حسية خاصة؛ تتضمَّن شروط التوحيد الضروري في التجربة*[4]"[5].

---

(1) Kant, I., The Employment in Natural Philosophy of Metaphysics, combined with Geometry of Wich Sample Icontains The Physical Monadloggy, trans. by David Walford & Ralf Meerbote, Cambridge, USA, 1992, P. 51.

(2) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 431.

(3) Ibid, P. 446.

(4) تأكيداً لهذا يقول كانط :"في المعرفة الطبيعية تكون مبادئ ما يحدث... هي في نفس الوقت قانون للطبيعة". انظر: Kant, I., Kritik der Praktische, Op. Cit, P. 125.

(5) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 448.

من ناحية أخرى نجد كانط يقول في المبادئ الميتافيزيقية لعلم الطبيعة: "*يفترض ما يسمّى علم الطبيعة أصلاً ميتافيزيقا الطبيعة؛ لأن القوانين أي مبادئ ضرورته التي تنتمي لوجود الأشياء تنشغل بالمفاهيم التي لا تبنيها؛ لأن الوجود لا يمكن أن يُتصوَّر في حدس أولي لذلك يفترض علم الطبيعة الأصيل ميتافيزيقا الطبيعة*[1]"[2].

لكي يُكوّن علم الطبيعة إذاً قوانين ضرورية ويقيناً مطلقاً يجب أن يعتمد على المعارف الأولية، وهذه وحدها هي التي تتيح له الضرورة والكلية؛ إذ يقول: "*إن الضرورة والكلية الصارمة خاصيتان مؤكدتان للمعرفة الأولية. وترتبط إحداهما بالأخرى بشكل لا ينفصل*"[3].

فهل يكون بوسع المعرفة العلمية بالفعل بلوغ اليقين والضرورة الكلية؟

الواقع أن فهم كانط المعرفة العلمية بشكل عام- ومعرفة علم الطبيعة بشكل خاص- على أنها معرفة كلية ضرورية يعني أنه كان ضحية للوهم الذي ساد الأوساط العلمية من ديكارت حتى انهيار الحتمية، ذلك الوهم الذي مؤداه أن الطبيعة محكومة بقوانين ثابتة لا تتغير، وأن ثمة يقيناً مطلقاً بوسعنا الوصول إليه.

وعلى الرغم من وجود اتجاه قوي داخل الثقافة الألمانية بشكل عام كان يرى أن الحقيقة المطلَقة أو اليقين المطلَق ليس بوسعنا أن نصل إليه؛ لأن الحقيقة المطلَقة ملك الله؛ إذ نجد ليسنج يقول: "*الحقيقة الخالصة ملكك أنت وحدك [يا الله]*!"[4]، ويقول جوته على لسان فاوست: "*أعرف الآن أننا عميان لأنني أدركت أن المعرفة*

---

(1) يذهب كانط إلى أن علم الطبيعة يجب أن يتأسس على مجموعة من المبادئ الميتافيزيقية من قبيل المبدأ الذي ينص على: "أن الجوهر لا ينشأ، ولا يفنى مع كل تغير في الطبيعة، وكذلك مبدأ العلة الذي ينص على أن: كل تغيُّر له علة، وأيضا المبدأ الذي ينص على أن "كل تأثير خارجي في العالم هو تأثير متبادل Weckselwirkung ". انظر على التوالي:

Kant, I., Metaphysische Anfangsgründe, Op. Cit, PPP. 642, 645,647.

(2) Kant, I., Metaphysische Anfangsgründe, Op. Cit, P. 75.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 37.

(4) انظر تقديم عبد الغفار مكاوي لترجمته للمونادلوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي لليبنتز ص 70. وفي نص آخر يقارب ليسنج بين الحقيقة والخرافة؛ فيقول: "كم تقترب الخرافة أحياناً من الحقيقة ". انظر: ليسنج، جوتهولد افرهيم: وصية يوحنا، ترجمة حسن حنفي في كتاب ليسنج تربية الجنس البشري، دار التنوير، بيروت، 1981، ص 182.

الحقّة لا يمكن أن نبلغها"[1]؛ على الرغم من ذلك كله نجد كانط يتابع من يتوهَّمون وجود اليقين المطلَق، ويعتقد بإمكان الوصول إلى الحقيقة المطلَقة.

ورغم أن فلسفة كانط جاءت إلى حدٍّ ما كردّ فعل للنزعة الدوجماطيقية العقلية، إلا أنها- رغم كل المحاذير- لم تستطع أن تتخلّص من الإيمان بوجود يقين مطلَق وحقيقة مطلَقة، والإيمان بالضرورة الكلية والعمومية التي توصف بها قوانين الطبيعة، وإن كانت كلها أوهاماً من صنع العقل. ولكانط في هذا عذره؛ إذ أنه حتى أولئك الذين قُدّر لهم اكتشاف النظريات العلمية المعاصرة لم يستطيعوا أن يتخلَّصوا من هذا الوهم؛ فنجد بلانك يقول: "*مهمتنا هي العثور على المطلَق في كل هذه العوامل والبيانات، أي ما هو صحيح كلّيًا وثابت وكامن فيها، ومن بين هذه الثوابت سرعة الضوء....... وبالمثل تَعلّق أينشتين- رغم أن عقله كان أقل خضوعاً للتقاليد- ببعض الفروض التقليدية..... فقد احتفظ.... بالحتمية الصارمة التي تخضع لها الحادثات الفيزيائية*"[2].

لكن هل يعني عدم وجود الحتمية أنه لا توجد حقيقة في العلم؟ كَلاّ. إن الحقيقة العلمية موجودة لكنها لم تعد مطلقة، فقد اتضح أن "*العلم يحوي بداخله ما يعبر عن قصوره*"[3]. فكيف يكون العلم قاصراً عن بلوغ مقاصده؟

إننا نجد مثلاً أن "*ميكانيكا الكم في صميم قلبها يكمن مبدأ عدم اليقين لهايزنبرج، والذي ينص على أن أي شيء نريد قياسه يخضع بالفعل لتغيرات عشوائية*"[4]، وبما يعني أن كل ما يحدث لا يحدث على نحو ضروري كما كنا نتصوّر في الماضي.

لكن هذا لا يعني في نفس الوقت أنه لا يوجد ثبات، بل يعني أن الحقيقة المطلَقة تحوَّلت إلى حقيقة احتمالية. يقول بلانشيه: "*إن الصياغة القديمة للحتميّة تغيَّرت، فبدلاً من أن تصبح كما كانت في الماضي حتمية الأحداث؛ فإن لدينا الآن حتمية*

---

(1) Geohte, Faust, B II, Der Trogödie, Rutten und Loenig Verlag, Berlin, 1969, P.17.

(2) باومر، فرانكلين ل: الفكر الأوربي الحديث، ج 4، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1989م ص، 68.

(3) ديفيز، بول وجريبين، جون: أسطورة المادة، ت علي يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الألف كتاب الثاني299، 1998م، ص 29.

(4) نفسه : ص 34.

احتمالية للأحداث.... وبدلاً من القوانين الحاكمة لتطور الموضوع الفردي في الزمان لدينا قوانين أكثر تعقيداً تحكم التطور في الزمان وفقاً لاحتمالات نسبية للموضوع...... إن القانون إما أن يكون صارماً، وإما أن يكون إحصائيًا وفقاً للمستوى الذي ينظر إليه فيه. وليس من الضروري أن يتوقف في مستوى ما مقرر ليكون تقديراً نسبياً. إن كل قانون يغفل عناصر لا نهائية في المستويات الدنيا، وهذه هي الواقعة التي تجعل القانون تقريبياً و إحصائيًا "[1].

وفي ظل القوانين الاحتمالية يتحول القانون إلى تنبؤ فيمكننا الحديث عن التنبؤ بالمستقبل أكثر ما يمكننا الحديث عن حتمية أن يقع المستقبل وفق القوانين الحاضرة، ويكون حدوثه يقينيًّا[2].

وبالنسبة للقوانين الطبيعية يجب علينا أن نَقبل بما هو دون قانون الطبيعة نفسه. ويجوز لنا في هذا الصدد الافتراض بأن القانون المتوافر يترتب على قانون الطبيعة، أي أنه وصف لجزء من تاريخ الكون، أو أنه متقارب جدًّا من وصف جزء كهذا، وغالباً ما يكون هذا قانوناً سببياً ينطبق على أنواع من الظواهر.

وأخيراً تتبقى نقطة جديرة بالاهتمام تتعلّق بترتيب العلوم بشكل عام، وهي أن البعض قد أخذ على كانط ترتيبه المعارف أو العلوم على أساس أن هذا يعني أن الفلسفة صاحبة سلطة؛ إذ يقول هابرماس: *"إن الفلسفة الكانطية ميزت بين ما يسميه "فيبر" مجالات القيمة (العلم والتكنولوجيا والقانون والأخلاق والفن والنقد)، وفي نفس الوقت حددت شرعية هذه المجالات داخل حدود محددة. إن فلسفة كانط نصبت نفسها قاض على العلوم والثقافة ككل"*[3].

والواقع أن كانط لم يُرِد أن تلعب الفلسفة دور القاضي بقدر ما أراد أن يوضح الأساس الذي ترتكز عليه هذه العلوم، وكيف أن هذه الأسس واحدة في كل العلوم بهدف الاقتداء بهذه الأسس في تأسيس الميتافيزيقا؛ لكي تصبح علماً. والسؤال الآن : كيف تكون الميتافيزيقا علماً؟

---

(1) Blanche, R., Contemporary Science and Rationalism, Translated by I. A. G. Le Bek, OliverBoyd Edinburgh, 1968, P.48, 49.

(2) انظر: جون كيميني: الفيلسوف والعلم، المرجع السابق، ص 273.

(3) Habermas, Moral Consciosness and Communicative Action, translated by christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, Polity Press, 1995, P.2, 3.

جـ- كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة كعلم؟

بعد أن انتهى كانط من عرض إمكان علمي الرياضيات والطبيعة كان عليه أن يتساءل عن إمكانية الميتافيزيقا بوصفها الغاية من عرض إمكان العلوم السابقة؛ فكيف تكون الميتافيزيقا ممكنة كعلم بشكل عام؟ ولماذا لم تسلك درب العلم الآمن حتى الآن؟

يقول فريدريك س. بسر: "*إن إمكانية الميتافيزيقا كانت واحدة من المشكلات الرئيسية في الفلسفة الألمانية منذ نهاية القرن التاسع عشر. وقد ظهرت هذه المشكلة عندما رُفضت ميتافيزيقا الأرسطوطاليين القدامى على خلفية الدفاع الذي قدم في ظل تنامي العلم الحديث*"(1).

يحاول كانط إذاً بطرح تساؤله عن مدى إمكانية أن تكون الميتافيزيقا علماً أن يعبر عن مشكلة عصره التي نشأت من جرّاء تقدم العلم وبقاء الميتافيزيقا على حالها. ويلتمس كانط العذر ابتداءً لعدم انتهاج الميتافيزيقا درب العلم حتى الآن؛ فيقول: "*إنها لطريقة طبيعية أن العقل كان عليه أن يواجه صعوبات جمّة في انتهاج سبيل العلم الآمن عندما لا يتعلّق الأمر بوضع العقل ذاته، بل أيضاً بوضع الموضوعات*"(2).

انتهاج سبيل العلم إذاً صعب على العقل؛ لأنه لا يتوقف على أن يجعل العقل من ذاته علماً فهذا ما حققه في المنطق من خلال القوانين الصورية. لكن العقل في الميتافيزيقا معنيّ بوجود موضوعات المعرفة ذاتها، وهذا ما يجعل سبيله صعباً؛ لأنه موكل بتحديد وجود كل موضوعات المعرفة، سواءً بالنسبة له أو بالنسبة لباقي العلوم الأخرى التي تسلم بوجود مثل هذه الموضوعات.

والميتافيزيقا- خلافاً للعلوم الأخرى- توجد على مستويين من الوجود بوصفها "*استعداداً طبيعيًا للعقل الإنساني، وهي من هذه الناحية موجودة بالفعل*"(3)؛ لأن الإنسان بطبيعته- كما قال أرسطو- مجبول على حب المعرفة. والعقل الإنساني مُثقل

---

(1) Beisere, Fr., Kant's Intellectual Development, Cambridge University Press, London, 1996, p. 27.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 12.

(3) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 502.

بأسئلة لا سبيل له إلى التخلي عنها كما يقول كانط.

أما من حيث وجودها كعلم فإنها غير متحقِّقة؛ لأنها في وضعها الراهن جدلية ومخادعة. صحيح أن بوسعنا أن نعثر على معارف قيّمة وأصيلة في الميتافيزيقا بشكل عام، بل إن "*بوسع المرء أن يبين لنا كثيراً من القضايا اليقينية القاطعة التي لا جدال فيها لكنها جميعاً تحليلية، وتتعلق بالمواد والأدوات الميتافيزيقية أكثر مما تهتم بتوسيع المعرفة التي ينبغي أن تكون غايتها الأصيلة بلوغ الحقيقة*"[(1)].

كما أن هذه القضايا لا ينظِّمها نسق؛ وبالتالي لا يمكن أن تحقِّق غرض العلم؛ لأن العلم ليس تجميعاً لقطع، بل نسق[(2)] ترتبط فيه المقدمات والنتائج بروابط العِلِّيّة، وهذا ما تفتقده الميتافيزيقا حتى الآن؛ إذ "*ليس بوسع المرء أن يقدم كتاباً واحداً مثلما يقدم كتاب إقليدس، ويقول هذا كتاب في الميتافيزيقا يوجد فيه الغرض الأسمى لهذا العلم*"[(3)]. فهل يعني هذا أننا يجب أن نكُفّ عن هذا البحث في الميتافيزيقا طالما أنها لا تنتمي إلى العلم، خاصة وأننا في عصر العلم والتكنولوجيا، عصر التقنين الذي يسّر كل شيء وجعل سلبية التفكير سمة أساسية من سمات المستهلكين؟

كَلاّ؛ فـ"*أن تتخلّى النفس الإنسانية تماماً عن البحوث الميتافيزيقية هذا ما لا يجب أن نتوقّعه، كما أننا لا نتوقّف عن التنفّس تماماً ذات مرة بوصفنا أحياءً لكي لا نستنشق دائماً هواءً غير نقي*"[(4)]؛ ومن ثم يجب البحث عن سبيل تصبح عبره الميتافيزيقا علماً.

يقول كانط: "*إن العقل يجتهد ليجعل الفلسفة علماً؛ لأن الشرط المحدد المتعلق*

---

(1) Ibid, P.392.

(2) يقول كانط مؤكداً على ضرورة توافر النسق "إن السؤال الأول والضروري حقًّا هو التالي: ما الذي يريده العقل أصلاً من الميتافيزيقا؟ وأي غاية نهائية يضعها بعمله أمام عينيه؟ لأن الميتافيزيقا ماهيتها ومقصدها النهائي وفقاً للكلية التامة إما لا شيء وإما كل شيء. وما هو مطلوب لغايتها النهائية لا يمكن أن يُتناوَل على هيئة شذرات؛ مثل الرياضيات أو علوم الطبيعة التجريبية التي تتقدم بدون غاية". انظر:
Kant, I., Welches sind die Wirklichen Fortschritte, Op.Cit, P. 519.

(3) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P.392.

(4) Ibid, P. 505.

بها سيلائم من ناحية المصطلح اليوناني الذي يعني محبة الحكمة، ويكون في الوقت ذاته كافياً ليشتمل تحت اسم فلسفة على محبة العلم، وأعني بهذا محبة كل معرفة العقل التأملية"[1]. فمطلب العلم إذاً يتلاءم مع كونها حكمة.

والواقع أن الميتافيزيقا بالحالة التي كانت عليها في عصر كانط كانت أقرب إلى المعرفة التطبيقية أو الشعبية منها إلى العلم. و"*إذا كانت المعرفة الشعبية تحتاج إلى طريقة، بينما العلم يحتاج إلى منهج، أي يحتاج إلى أن يتطابق الإجراء مع مبادئ العقل التي بواسطتها وحدها يمكن أن يصبح متعدد المعرفة نسقاً* "[2]؛ فإن الميتافيزيقا تحتاج إذاً إلى منهج يحقّق لها النسق؛ فأي منهج يمكنها أن تنهج؟ هل تسلك سبيل الرياضيات بوصفها أقدم من سلك طريق العلم؟

إن "*النجاح الكبير الذي حقّقه العقل في الرياضيات يجعلنا ندّعي أن منهجه سوف ينجح خارج حقل الكمّ؛ بما أنه يستحضر كل مفاهيمه وحدوسه ويعطيها أوليًّا، ومن خلالها يصبح سيّداً للطبيعة*"[3].

لكن الواقع أنه "*لا شيء أضرّ بالفلسفة من الرياضيات، أعني أن تفكر في تقليدها في المنهج؛ حيث لا يمكن أن يستخدم؛ لأن ما يصل إلى شقّ التطبيق في الحكمة- حيث تحدث المعرفة الأكبر- هو شيء ما مختلف كليًّا. كما أن الفائدة لا تؤخذ في الاعتبار*"[4].

بمعنى أنه إذا كانت الرياضيات لا بد أن يكون لها تطبيق على موضوعات الحس؛ فإن الفلسفة لا تنشغل بالتطبيق بل بصياغة المبادئ العامة. كما أن الميتافيزيقا بحث ليس له غاية إلا المعرفة؛ هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإنني "*في الرياضيات أبدأ بتوضيح موضوعاتي؛ مثل المثلث والدائرة .... إلخ، لكن في الميتافيزيقا لا يجب أبداً أن أبدأ بهذا. ومن الخطأ تماماً أن يكون التعريف في الفلسفة هو الأول؛ فما أعرفه عن الشيء يأتي على الأرجح في النهاية، أعني أنه في الرياضيات لا يكون لديّ مفهوم عن الموضوع حتى أعطيه تعريفاً، أما في الميتافيزيقا فيكون لديّ*

---

(1) Kant, I., Kritik der Praktische, Op. Cit, P. 236.

(2) Ibid, P. 261.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 551.

(4) Kant, I., Untersuhung über die Deutlichkeit Der, Op. Cit, P.291.

مفهوم أعطيه بالفعل"[1].

بمعنى آخر إنني في الرياضيات أبدأ بأن أُعرّف ما أعنيه بالمثلث أو الدائرة؛ كـأن أقول المثلث هو شكل هندسي له ثلاثة أضـلاع مجمـوع زوايـاه الـثلاث 180، لكـن الأمر في الميتافيزيقا يختلف؛ لأنني في الميتافيزيقا أبدأ من مفاهيم عامة كلية وضرورية كما هو الحال بالنسبة للعقل النظري أو مسلمات أولية كما هو الحال بالنسبة للعقـل العملي، وهنا "*يوجد اختلاف عجيب بين الميتافيزيقا وكـل العلـوم الأخـرى؛ ففـي الهندسة وفي المعارف الأخرى يبدأ المرء من الأشياء الـسهلة، ويـصعد بالتـدريج إلى الأشياء الأكثر صعوبة، بينما في الميتافيزيقا تكون البداية بالأصـعب، إنهـا تبـدأ مـن الإمكان والوجود العام من الضرورة والعَرَضية ... إن الفلاسـفة يحطمـون الطريـق الطبيعي للعقل العام...*"[2].

وثمة اختلاف آخر هو أن "*المعرفـة الفلـسفية تنظـر إلى الجزئـي في العـام، بينـما المعرفة الرياضية تنظر إلى العام في الجزئي*"[3]. وبناءً على هذا فإن منهج الرياضـيات لا يصلح كمنهج للفلسفة؛ فهل تسلك الفلسفة سبيل علـم الطبيعـة الـذي جـذب الانتباه إليه بما حقق من إنجازات؟

إننا نجد كانط يقول: "*إن المنهج الجدير بالميتافيزيقا يكون في أساسه مـن نفـس نوع المنهج الذي قدمه نيوتن في العلم الطبيعي، والذي كانـت لـه نتـائج مفيـدة. إن المرء يجب أن يبدأ من خلال التجارب الآمنة على كل حال بمساعدة الهندسة لبحـث القواعد التي وفقاً لها تحدث ظواهر الطبيعة المحددة*"[4].

وإذا كان المنهج الذي استخدمه نيوتن في دراسة علم الطبيعة هو المنهج التحليلي على نحو ما اتضح سلفاً؛ فكيف يتسنى للميتافيزيقا اسـتخدام هـذا المـنهج؟ يقـول كانط: "*إن المرء يجب بلا ريب أن يسلك في الميتافيزيقا المنهج التحليلي؛ لأن عمله في الحقيقة أن يحلّل المعارف المعقّدة. وإذا قارن المرء هذا بـسلوك الفيلـسوف مـثلما هـو شائع في كل مدرسـة؛ فـسوف يـصدم بالأخطـاء التـي يرتكبهـا الفلاسـفة؛ حيـث*

---

(1) Ibid, Loc. Cit.

(2) Ibid, P. 298.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 543.

(4) Kant, I., Untersuhung über die Deutlichkeit Der, Op. Cit, P.294.

يتجاوزون في النهاية المفاهيم الأكثر تجريداً التي يصل إليها الفهم بالطريق الطبيعي"[1].

ولكي يوضح كانط كيفية ذلك ضرب مثالاً على المنهج الوحيد المؤكد للميتافيزيقا في معرفة طبيعة الجسم قائلاً: "*إن كل الأجسام يجب أن تتكون من جواهر بسيطة. وبدون أن أنشئ ما يكونه الجسم فإنني أعرف يقيناً أنه يتكون من أجزاء، وهذه الأجزاء توجد حتى إذا لم تكن مترابطة، وإذا كان مفهوم الجوهر مفهوماً مجَّرداً؛ فإنه بلا شك تجريد من الأشياء الجسمية للعالم، وليس ضروريًّا أن نسميها جواهر. ويكفي أن المرء بوسعه أن يستنتج منها بيقين أن الأجسام تتألف من أجزاء بسيطة. ومن هذا يبدو أن التحليل سهل، لكنه يؤدي إلى التشتت*"[2]؛ لأننا لا نصل من الجزئي إلا إلى جزئي، ولا نصل إلى الكليّ أبداً.

لذلك نجد كانط في (مقدمات لكل ميتافيزيقا...) يقول: "*الأحكام الميتافيزيقية الأصيلة كلها تأليفية، ويجب على المرء أن يميز بين الأحكام التي تنتمي للميتافيزيقا والأحكام الميتافيزيقية بمعناها الحقيقي؛ فمن بين الأحكام الأولى نجد كثيراً من الأحكام التحليلية؛ لأنها لا توجد إلا كوسيلة من أجل الوصول إلى الغاية الكلية للعلم. والأحكام الميتافيزيقية تأليفية دائماً*"[3].

ولما كانت بعض التصورات تنتمي إلى الميتافيزيقا مثل الجوهر؛ فإن "*الأحكام التي تنتُج من تحليلها تنتمي إلى الميتافيزيقا بالضرورة أيضاً؛ فمثلاً الجوهر هو الموجود بوصفه موضوعاً.... إلخ. ونحن نحاول بواسطة كثير من هذه الأحكام التحليلية أن نقترب من تعريف هذه المفاهيم، لكن لما كان تحليل المفهوم الصادر عن الفهم المجَّرد (مثل الذي تحتويه الميتافيزيقا) يتم بالطريقة نفسها التي يتّم بها تحليل أي مفهوم آخر حتى لو كان هذا المفهوم تجريبيًّا لا ينتمي إلى الميتافيزيقا (مثلاً الهواء سيولة مرنة، لا يفقد مرونته في أي درجة من درجات البرودة المعروفة)؛ فإن الحكم التحليلي ليس حكماً ميتافيزيقيًّا؛ لأن العلم يمتلك شيئاً ما خاصًّا ويتميز*

Ibid, P. 297. (1)

Ibid, P. 295. (2)

Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P.389. (3)

بإنتاج معارفه الخاصة، وهو ما يميزه عن سائر المعارف الأخرى الخاصة بالفهم"[1].
فكيف إذاً نفهم قول كانط: "*إن المنهج الذي يجب أن يستخدم في الميتافيزيقا هو منهج علم الطبيعة التحليلي*"، ورفضه أن تكون الأحكام التحليلية أحكاماً ميتافيزيقية؟

لن يتأتى لنا هذا إلا إذا فهمنا أنه يستخدم الميتافيزيقا بمعاني عديدة؛ فهو عندما اعتبر منهج العلوم الطبيعية مناسباً للميتافيزيقا يقصد ميتافيزيقا الفهم المعنية بالبحث في الموجود بما هو موجود، وأيضاً الأنطولوجيا[2] بالمعني الضيق؛ أي التي تبحث في وجود الموضوعات الحسية؛ إذ نراه يقول: "*إن الأنطولوجيا هي العلم (بوصفها جزءًا من الميتافيزيقا) الذي يُكوّن نسق كل مفاهيم الفهم والمبادئ، لكن بقدر ما تتجه إلى الموضوعات التي هي معطى حسي؛ وبالتالي يمكن أن يبرهن عليها من التجربة*"[3].

ولا يدحض هذا قول كانط في نص آخر: "*هذا المنهج المقتبس من باحث الطبيعة يقوم على البحث في عناصر العقل الخالص عما يمكن أن نثبته أو ندحضه من خلال التجريب Experiment؛ [لأنه يستأنف قائلاً] والآن لا يمكن أن يوجد تجريب لامتحان قضايا العقل الخالص*[4]"[1]؛ ومن ثم فحين يتحدث عن استخدام

---

(1) Ibid, P. 390.

(2) قد يرى البعض أن فهم كانط الأنطولوجيا على هذا النحو يتعارض مع تسمية أطروحة البحث، غير أن كانط يقدم فهماً خاصًّا للأنطولوجيا بما يتماشى مع أطروحة البحث؛ إذ يقول: "الأنطولوجيا هي علم الأشياء بشكل عام أي إمكان معرفتنا للأشياء أوليًّا بشكل مستقل عن كل تجربة، إنها لا يمكن أن تعلمنا شيئاً عن الأشياء في ذاتها، بل تعلمنا فحسب الشروط الأولية التي يمكن وفقاً لها أن نعرف الأشياء في التجربة بشكل عام أي مبادئ إمكان التجربة". انظر: Kant, I., Notes on Metaphysics, Translated by Curtis Bowman & Paul Guyer & Frederick Rauscher, Cambridge University Press, USA, 2005, P.311.، ويشير كانط أيضاً إلى أن "الاسم الشامخ الأنطولوجيا يجب أن يحل محله الفلسفة المتعالية". انظر: .Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 283، وفي هذا الصدد يقول هيدجر أيضاً: "لقد استخدم كانط العنوان الفلسفة المتعالية لتسمية الأنطولوجيا، وسماها الحقيقة الأصلية للمعارف التأليفية، التي نسميها نحن الحقيقة الأنطولوجية". انظر: .Heidegger, M., Phänomenologische, Op. Cit, P. 194

(3) Kant, I., Welches sind die Wirklichen Fortschritte, OP.Cit, P. 520.

(4) من الجدير بالذكر أن هوسرل رفض استخدام العلم الطبيعي لجعل الفلسفة علماً. يقول: "إن

=

منهج الطبيعة في الفلسفة إنما يعني البحث عن ترابط مفاهيم العقل مع التجربة. لكن التجربة ليس بوسعها أن تدلل على صدق المفاهيم العقلية؛ فالمنهج التحليلي إذاً لا يصلح لمعالجة قضايا العقل الخالص.

وإذا كان كانط قد تحدث عن تحليل للمفاهيم؛ فإن ما يعنيه بتحليل المفاهيم هو تحليل قدرة الفهم، يقول: "*أنا لا أفهم تحت تحليل المفاهيم تحليل المفاهيم نفسها أو الأجزاء المألوفة في البحث الفلسفي الذي يعرض محتويات المفاهيم ليستحضر تحليلها وتوضيحها، بل أفهم تشريحاً لقدرة الفهم نفسها، والذي لم يحاول (أحد أن يقوم به من قبل) إلا قليلاً لكي أفحص إمكانية المفاهيم الأولية. إننا نبحث عنها في الأفهام فقط بوصفها محل ميلادها، وتحليل استخدامها الخالص بشكل عام؛ لأن هذا على وجه الخصوص شأن الفلسفة المتعالية*"(2)، المعنية بتأسيس المفاهيم الخالصة للميتافيزيقا والرياضيات وعلم الطبيعة.

وبناءً على هذا فإن منهج العلم الطبيعي لن يفلح إلا كوسيلة تستعين بها الميتافيزيقا للوصول إلى غايتها النهائية. لكنه لا يمكن أن يكون المنهج الذي يفي بمطلب الميتافيزيقا الأصيلة. ويأتي هذا متوافقاً تماماً مع رفض كانط أن تكون مصادر المعرفة الميتافيزيقية تجريبية؛ إذ يقول: "*فيما يتعلّق بمصدر المعرفة الميتافيزيقية فما هو موجود بالفعل في مفاهيمها أنها لا يمكن أن تكون تجريبية. إن مبادئها (ليس فقط مبادئها الأساسية بل أيضاً مفاهيمها الأساسية) أيضاً يجب ألا يكون ممكناً أن تُستمَدّ من التجربة أبداً؛ لأنها ليست فيزيائية بل ميتافيزيقية*"(3).

ويتفق هذا مع اعتباره أن عالم الرياضيات وعالم الطبيعة وعالم المنطق ليسوا سوى صُنّاع لدى الفيلسوف؛ إذ يقول: "*إن عالم الرياضيات وعالم الطبيعة وعالم المنطق مهما يكن التقدم الذي يحقّقونه ممتازاً في المعرفة العقلية بشكل عام أو في المعرفة الفلسفية بشكل خاص؛ هم ليسوا سوى صُنّاع لدى العقل؛ فمازال هناك معلم يُعَدّ*

= علم الطبيعة الفيزيائي لا يمكن ... بأي حال أن يُستخدم أساساً تتأسس عليه الفلسفة". انظر: هوسرل، إدموند: الفلسفة علم دقيق، المرجع السابق، ص 38.

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 17.

(2) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 383.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 95.

بمثابة المثال يستعمل الكل ويستخدمهم كأداة لكي يرقى الغايات الماهوية للعقل الإنساني، هذا المعلم هو وحده الذي يجب أن نسميه الفيلسوف نفسه، في حين أن فكرة تشريعه توجد في كل مكان في كل عقل إنساني مستكفٍ بهذه الأخيرة وحدها"(1). فما السبيل إذاً إلى منهج يحقّق للميتافيزيقا مطلب اليقين؟

إن السبيل على نحو ما تبدّى لكانط يجب أن ينبع من الفلسفة نفسها، ولا يمكن أبداً أن يكون مستورداً.

وقد تبدّت الخطوة الأولى في النقد. لكنّ لفظ النقد قد لا يُفهم بمعناه الصحيح؛ إذ أننا: "*عادة عند ذكر هذه الكلمة نستخلص منها على الفور قبل كل شيء أنها تعني شيئاً ما سلبيًا. إن النقد هو مؤاخذتنا ومراجعتنا للأخطاء وإظهار ما هو غير كافٍ والرد الملائم. إننا يجب عند ذكر العنوان نقد العقل الخالص أن نستبعد هذه المعاني الشائعة وغير المعقولة؛ لأنها لا تصدر عن معنى أصيل للكلمة. إن النقد مشتق من الفعل اليوناني Kpiveıv وهو يعني أن يفصل، وأن يضع على حدة، وكذلك أن يُبْرِز ما هو خاص... إن هذا الإبراز على العكس من كل إبراز آخر يصدر عن ترقٍّ لمستوى جديد. إن معنى كلمة النقد هو إلى حد ما سالب، إنه يعني الأكثر إيجابية للإيجاب، وما يجب أن يكون مؤسّساً سلفاً عند كل وضع بوصفه المحدد والمتميز. كذلك فإن النقد تمييز في هذا المعنى الموضوع؛ لأن النقد فصل وترقٍّ لما هو خاص أي غير العام أولاً في النتيجة، وفي نفس الوقت يكون قطعيًّا. إنه أيضاً رفض لما هو شائع وغير مناسب*"(2).

فالمقصود بالنقد إذاً إبراز السمات الخاصة- إيجابية كانت أم سلبية- وإحداث الترقّي في الإبداع للوصول إلى الحقيقة مع استبعاد كل معنًى أخلاقي للكلمة. إنه وسيلة يتوسل بها كانط ليُميّز الميتافيزيقا التي تخضع لشروط المعرفة الكانطية؛ ومن ثم فإن هذا النقد وسيلة منهجية لطريقه. إنه يقوّض الميتافيزيقا بوصفها تفكيراً خالصاً من المفاهيم؛ لكي يعيد بناءها بقدر ما هو ممكن. وعندما يشير كانط إلى نقد العقل الخالص بوصفه نبذة عن المنهج وبوصفه نسق العلم نفسه يشير إلى غاية هذا العمل "*إن غاية جزئه الأعلى نظرية المبادئ المتعالية هي نظرية المنهج المتعالي التي*

---

(1) Ibid, P. 631.

(2) Heidegger, M., Die Frage nach dem Ding, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1962, P. 93.

تُعتَبر منشأً لكلا النقدين الآخرين، وهي أيضاً مستساغة في نظرية المنهج"[1]؛ أي أن النقد يؤسِّس العقل العملي وملَكة الحكم أيضاً.

ومن ناحية أخرى يوضح كانط أن "*النقد ليس نقداً للكتب والأنساق، بل هو نقد لقدرة العقل بشكل عام من حيث علاقته بجميع المعارف التي يمكن أن يبحثها العقل بمعزل عن أي تجربة. ومن هذا المنطلق يتسنّى لنا الفصل في مسألة إمكان الميتافيزيقا من عدم إمكانها بشكل عام، وأيضاً تعيُّن مصادرها وحدودها كل ذلك وفقاً لمبادئ*"[2].

وعلى هذا الأساس فإن فائدة النقد بالنظر إلى التأمل الميتافيزيقي ستكون فائدة سلبية؛ من حيث كون هدفه فحسب تحديد حدود العقل حتى لا يقع في الخطأ. وإذا كان كانط يقول: "*إن النقد هو نسق كل مبادئ العقل الخالص، وهذا النقد لا يمكن بالفعل أن يسمى الفلسفة المتعالية ذاتها ..... لأن الفلسفة المتعالية هي فكرة علم ينبغي أن يقدم نقد العقل الخالص، ويرسم خطتها المعمارية الكاملة- أي من المبادئ- وأن يقدم الضمان لثبات وأمان كل جزء يتكون منه هذا البناء*"[3]؛ فإننا نجده في نص آخر يعلن أن "*علم الميتافيزيقا المزمَع إقامته يجب أن تكون بذرته مكوّنة مسبقاً بشكل كامل داخل النقد*"[4]. لكنه عندما سئل عن الميتافيزيقا التي وعد بها في النقد أجاب بأن "*النقد هو ذاته النسق الميتافيزيقي الذي وعد به*"[5].

ولعلّ هذا التغيُّر في وجهة نظر كانط إزاء النقد من كونه تمهيد النسق العلمي الذي يريد بناءه إلى اعتباره النسق ذاته هو ما جعل كولنجوود يتشكَّك في أن تكون فكرة النسق العلمي للميتافيزيقا واضحة في ذهن كانط في غضون النقد؛ إذ يقول: "*وبناءً على ذلك بالرغم من أنه كان قادراً على أن يقرِّر في هذه الطريقة العامة الشروط التي يمكن وفقاً لها وحدها أن تصبح الميتافيزيقا علماً؛ فإنني أشك أنه في هذه المرحلة كان لديه فكرة محددة عما ستكون عليه الميتافيزيقا في المستقبل عندما*

---

(1) Josef, Simon, Kant die Fremde, Op. Cit, PP. 5-7.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 52.

(3) Ibid, Loc Cit.

(4) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, PP. 505, 506.

(5) Collingwood, J. R., An essay on Metaphysics, Op. Cit, P. 237.

تصبح علماً"[1].

لكن على أية حال فقد رأى كانط أن النقد هو السبيل الوحيد لحل كافة المشكلات المتعلقة ببناء النسق والتمهيد لتحقيق الصفة العلمية للميتافيزيقا؛ إذ يقول: "*إنه لا توجد مشكلة ميتافيزيقية واحدة لم تُحَلّ أو على الأقل لم يُقدَّم مفتاح حلّها هنا*"[2].

كما رأى أن النقد يؤدي إلى العلم، بينما يؤدي الاستخدام الدوجماطيقي للعقل إلى ادعاءات لا أساس لها بوسع المرء أن يعارضها بادعاءات أخرى لا تؤدي إلا إلى جدل عقيم: "*ومن خلال هذا وحده [أي النقد] يكون بوسعنا أن نقتلع جذور النزعة المادية والقدرية والإلحاد والزندقة والحماسة والخرافات التي يمكن أن تصبح ضارة بشكل عام، ويكون بوسعنا أخيراً أن نقتلع جذور المثالية والسلبية اللتين هما أكثر خطراً على المدارس، واللتين حالتا دون أن يكون بالوسع أن ينقلا إلى الجمهور*"[3]. وعلى هذا "*لا يسمح النقد بأن يُفهَم على أنه حكم سالب، بل يسمح له أن يُفهَم بوصفه برهاناً أو بحثاً*"[4].

وإذا كانت الغاية الأولى للنقد هي أن يوضح إمكان الميتافيزيقا كعلم من خلال تحليل قدرة العقل لإيضاح طبيعة المعرفة الموجودة فيه ومصادرها وحدودها؛ فإن "*أول خطوة في هذا الاتجاه هو أن نحدد بشكل كافٍ ما يميزها وما لا تشترك فيه مع المعارف الأخرى سواءً أكان هذا التمييز ناشئاً عن الاختلاف في الموضوع أم مصدر المعرفة*"[5]. أما فيما يتعلّق بمصدر المعرفة الميتافيزيقية فإنها معرفة من المفاهيم العقلية الخالصة.

وإذا كانت هذه المعرفة كما سبق القول تقوم على الأحكام التأليفية وتتخذ من الأحكام التحليلية وسيلة لها لبلوغ غايتها؛ فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل هذه الأحكام التأليفية كانت موجودة من قبل كانط أم أنه هو أول من ألفها ولم

(1) Kant, I., Aus der Ersten Ausgabe der Kritik der Reinen Vernunft, P. 693.

(2) Ibid, P. 27.

(3) Ludwig Ralf, Kant für Anfänger die Kritik der R.V., Deutscher Taschenbuch Verlag, 1996, P.29.

(4) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.15.

(5) Heidegger, M., Die Frage nach, Op. Cit, P. 132.

تكن معروفة من قبل؟

إن من يتأمل ما قاله كانط يكتشف أن مثل هذه الأحكام التأليفية كانت موجودة قبله. وهنا يبرز سؤال آخر هو : إذا كانت هذه الأحكام موجودة قبل كانط؛ فما الذي أضافه إذاً؟

والواقع أن الأحكام التأليفية وإن كانت موجودة في الميتافيزيقا قبل كانط إلا أن أحداً لم يلتفت إلى الفرق بينها وبين الأحكام التحليلية. لقد كان الفلاسفة يُصدرون الأحكام العقلية فحسب، لكن أحداً لم يلحظ قبل كانط أن هناك أحكاماً تأليفية وأحكاماً تحليلية، وهو نفسه في نصوص كثيرة في (مقدِّمات لكل ميتافيزيقا مقبلة..) يعلن أن وجود الأحكام التأليفية- خاصة في الرياضيات والميتافيزيقا- لم يلتفت إليه قبله؛ ومن ثم فإن "*الاكتشاف الحاسم لكانط يتمثّل بدقة في أنه سمح لنا أن نرى كيف تكون الأحكام الأولية ممكنة. إن السؤال عن كيفية الإمكانية يعني بلا شكّ بالنسبة لكانط معنىً مزدوجاً: 1- بأي معنىً تكون الإمكانية؟ 2- وتحت أي شروط؟* "[1].

يقول كانط: "*إن الخطوة الأولى التي حدثت في هذا البحث العقلي هي التمييز بين الأحكام التحليلية والتأليفية بشكل عام، ولو عُرِفت هذه التفرقة لعصر ليبنتز وفولف بوضوح لكان هذا التمييز ظاهراً في أي جانب للمنطق أو الميتافيزيقا*[2]"[3]. لو كانت الأحكام الأولية معروفة إذاً لتجنبت الفلسفة الكثير من الأخطاء.

وقد ميّز كانط بين الأحكام التأليفية والتحليلية، ورأى أن العلوم لا بد أن تحتوي على الأحكام التأليفية. ثم خطا خطوة أخرى واكتشف الأحكام التأليفية الأولية

---

(1) Kant, I., Welches sind die Wirklichen Fortschritte, OP.Cit, P. 526.

(2) من العجيب أن يذهب زكي نجيب محمود إلى القول بأن " الفلسفة عند كانط هي أولاً وقبل كل شيء تحليل للقضايا، وليست هي بالفلسفة التي يريد بها صاحبها أن يقول من عنده شيئاً إيجابيًّا عن العالم أو أي جزء منه ". انظر: محمود، زكي نجيب: موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، 1987م، ص37. ويشاركه في القول عبدالرحمن بدوي الذي يقول:" أما منهج [الميتافيزيقا] فيجب أن يكون تحليليًّا، وهو في أساسه نفس المنهج الذي أدخله نيوتن في الفيزياء". انظر: بدوي، عبدالرحمن: الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م، ص 7.

(3) Kant, I., Welches sind die Wirklichen Fortschritte, OP.Cit, P. 526.

الخالصة. إن الأحكام التأليفية الأولية تكون بالطبع - كما سيتضح - ممكنة تحت شروط محددة بدقة، وهي الشروط التي لم تستطع الميتافيزيقا العقلية أن تحققها؛ ولذلك فإن "*الأحكام التأليفية الأولية لا يمكن أن تكون متحققة بها. إن القصد الأكثر خصوصية للميتافيزيقا العقلية ينهار في ذاته... وعند تأمين هذه الشروط... وهذا يعني في نفس الوقت عند تحديد ماهيّة هذه الأحكام لا يعرف كانط فقط إلى أي حد تكون ممكنة، بل أيضاً إلى أي حد تكون ضرورية*[1]"[2].

والواقع أن الأحكام الأولية الخالصة تمثّل لُبّ فلسفة كانط، وتعتبر أهمّ جزء من الفلسفة الكانطية بوصفها الفلسفة المتعالية التي تتأسّس عليها كل الأحكام التأليفية سواءً الميتافيزيقية بشكل عام أو في كل العلوم. يقول كانط واصفاً أهمية هذه الفلسفة المتعالية: "*إن ما هو أجدر بالقول من كل ما تقدّم هو أن ثمة معارف معيّنة تخرج حتى عن حقل كل المعارف الممكنة لتوسع مدى أحكامنا فوق كل حدود قد تلوح لنا، وذلك من خلال مفاهيم لا يمكن أن يتطابق معها أي موضوع معطًى في التجربة. وفي هذه المعارف الأخيرة التي تتجاوز العالم الحسي حيث لا يمكن للتجربة أن تُمّدنا بإرشاد أو تصحيح تقع أبحاث عقلنا التي نَعُدّها من حيث الأهمية أكثر من فائقة وأكثر سموًّا من حيث غايتها النهائية*"[3].

وإذا كان هذا عن مصدر المعرفة الميتافيزيقية؛ فماذا عن طبيعتها؟

إن المعرفة الميتافيزيقية بما هي معرفة تأملية أولية معزولة كلية عن التجربة تتّصف بمجموعة من الصفات؛ أهمها أنها يجب أن تكون معرفة عامة وضرورية لكل معرفة إنسانية ممكنة. وفي هذا الصدد يقول كورنر: "لقد اعتقد كانط أن الضرورة والعمومية الدقيقة بالرغم من أنهما لم تُستخدَما في تعريفه للأحكام الأولية متّصلة ومنفصلة؛ فإن ثمة اختيارات مناسبة لخاصيتها الأولية:

أولاً- إذا اكتفينا بالقضايا التي عند التفكير في وجودها تمّ التفكير فيها بوصفها

---

(1) أخذ كورنر على كانط أنه تجاهل الأحكام التي لا تتكون من محمول وموضوع؛ فلم يعلّق على الاختلاف بين القضية: سقراط إنسان... والقضية إذا الشمس أشرقت سيكون الجو دافئاً، أو أ أكبر من ب التي ليست من نفس الصورة". انظر: Körner, St., Kant, Op.Cit, P.23.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 38.

(3) Körner, St., Kant, Op. Cit, P. 24.

ضرورية؛ فعندئذٍ تكون حكماً أوليًّا. ثانياً- إذا كان الحكم قد تمّ التفكير فيه بعمومية دقيقة؛ فهذا يعني- دون أن نعترف- أن إمكانية الاستثناء عندئذٍ ليست مشتقّة من التجربة، لكنها صادقة أولية. إن معايير الخاصية الأولية في الحكم أقلّ وضوحاً من تعريف الحكم الأولي؛ فمن الواضح على أية حال أن الضرورة التي تكون في الأحكام الأولية وفقاً لكانط ليست ضرورة منطقية للقضايا التحليلية "[1].

وإذا كنا نجد كانط- ومثله كورنر هنا- يَقرِن الضرورة بالعمومية؛ فإننا نجده يعتبر الضرورة أساس كل معرفة للعقل؛ إذ يقول: "*إن المبدأ الأساسي لكل استخدام لعقلنا يتمثَّل في أن يدفع معرفته من أجل أن يعي ضرورتها؛ لأنه بدون هذه الضرورة لن تكون ثمة معرفة للعقل*"[2]. لكن يجب أن نأخذ في اعتبارنا أن الضرورة التي يتحدَّث عنها كانط هنا هي الضرورة الشرطية، أي أن معرفة المشروط تتطلَّب بالضرورة معرفة اللامشروط.

كما أننا نجد كانط يضيف إلى خصائص المعرفة الفلسفية الاتساق. ونراه يؤكد في (نقد العقل العملي) على هذه الفكرة معتبراً إياها الواجب الأعظم للفيلسوف؛ إذ يقول: "*الاتساق هو الواجب الأعظم للفيلسوف وهو الأمر الذي يندر وجوده. والمدارس الفلسفية القديمة تعطينا أمثلة على هذا (الاتساق) أكثر مما نجده في عصرنا التلفيقي؛ حيث يَبتدع نسقاً تجميعيًّا من مبادئ متناقضة بشكل غير أمين وضحل، وهو يلقى استحساناً لدى الجمهور. إنه راضٍ بأن يعرف شيئاً من كل شيء ولا يعرف شيئاً عن الكل*"[3].

ويحذرنا كانط من "الكلفتة" في الميتافيزيقا خاصة في القضايا التأليفية؛ بحيث يكون كل هدف الفيلسوف هو ألا يتناقض مع نفسه. يقول: "*إن المرء يمكن أن يكلفت في الميتافيزيقا بطرق عديدة دون أن يهتم بأن يخطو في اتجاه الحقيقة؛ لأن المرء عليه فقط ألا يتناقض مع نفسه، وهذا ممكن في القضايا التأليفية؛ وبالتالي فهي قضايا تلفيقية كلية*"[4].

---

(1) Kant, I., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Inhalt in Band VII, Werkausgsbe, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1977, P. 101.

(2) Kant, I.,Kritik der Praktische Vernunft, Op. Cit, P. 132.

(3) Ibid, Loc Cit.

(4) Kant, I., Prolegomena, Op.Cit,P.472.

والمخرج من الوقوع في "الكلفتة" من وجهة نظره هـو النسقية، أو بتعبير آخر إيجاد إشكالية؛ إذ يقول: "*يكسب المرء كثيراً جدًا بالفعل إذا استطاع أن يستحضر عدداً من الأبحاث في صيغة مشكلة؛ لأنه بذلك لا يسهل عمله حين يحدده بدقة فحسب، بل يسهل على أولئك الذين يريدون أن يمتحنوا شئونه الخاصة والحكم عما إذا كنا قد أدينا غرضنا بشكل كافٍ أم لا* "(1). فالإشكالية إذاً تتيح لمن يراجع العمل أن يعرف ما إذا كان قد استوفى معالجة الموضوع قيد البحث من عدمه.

ويذهب كانط إلى أن المعرفة الميتافيزيقية لا تعدم اليقين، بـل تـنعم بـه في بعض استبصاراتها القليلة على نحو ما هو الحال في مبدأ العِلَّة. وإن لم يمنع ذلك أن الجزء الأكبر من الميتافيزيقا السابقة هو- من وجهة نظره- وهج بـلا ضـوء، أو عـلى حد تعبيره "*إن المعارف الفلسفية في الجزء الأعظم منها قدرها أن تكون ظنوناً، وهي مثل الشهب التي لا يَعِد تلألؤها بشيء له صفة الاستمرار*"(2).

واعتقد كانط أن أول خطوة للوصول إلي اليقين تتمثل في إقصاء الفروض من النسق؛ إذ يقول: "*وفيما يتعلق باليقين فإن الحكم الذي ألزمت نفسي به أنه في مثل هذا النوع من الملاحظة لا يسمح بالظن، وأن كل ما يشبه الفرض من قريب أو بعيد بضاعة محرمة لا سبيل إلى ابتياعها ولو بأبخس الأثمان، بل يجب مصادرتها متى عُثِر عليها*"(3).

وبالرغم من ذلك يقبل باستخدام الفروض، لا في بناء النسق بل في الذود عنه؛ إذ يقول: "*على الرغم من أن المسائل التأملية للعقل الخالص لا تحدث فروضاً لكي تؤسس قضاياها؛ فإن الفروض تكون مباحة تماماً ليدافع بها فقط. لا يسمح إذاً بالفروض في مجال العقل الخالص إلا كأسلحة حرب؛ ولذلك فهي لا تؤسس حقاً، بل تُستخدَم للدفاع عن الحق*"(4).

لكن "*من غير المنطقي أن نؤسس أحكامنا في الميتافيزيقا- أي فلسفة العقل المجرَّد- على الاحتمالات البحتة، وكل ما ينبغي أن نعرفه أوليّاً معطًى يقينيّ، ويجب*

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 47.

(2) Kant, I., Untersuhung über die Deutlichkeit Der, Op. Cit, P. 290.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, Vorrede zu Erst Auflag , Op. Cit, P. 694.

(4) Ibid, P. 587.

أن يكون من الممكن أن يبرهن عليه"[1].

كما أنه يمكن أيضاً أن يسمح بالفروض لسد العجز في التفسيرات الفيزيائية. يقول كانط: "*إن الفروض المتعالية للاستخدام التأملي للعقل والحرية التي تصلح لسد العجز في الأسس التفسيرية الفيزيائية هي على كل حال فوق فيزيائية، ولا يمكن أن تسمح مطلقاً للعقل أن يوسّع استخدامه في أقسامه على الإطلاق*"[2].

ويرفض كانط أيضاً القول بالمصادفة؛ فيقول: "*إذا سألت ماذا تفهمون تحت كلمة مصادفة وأجبتم لا وجود ممكن؛ فإني أريد أن أعرف على أي أساس تريدون أن تتعرفوا على هذه الإمكانية (اللاوجود)؛ إذا لم تتصوروا تتالياً **Sukzession** في سلسلة الظواهر*"[3]؛ فلا تفهم المصادفة إذاً إلا من خلال الاستمرارية والاتصال بوصفها عدم توافرهما؛ فالاستمرارية والاتصال إذاً هما صفتا كل معرفة حقيقية.

ولأن المعرفة الميتافيزيقية الأولية تبدأ من المفاهيم المجرَّدة وليس من موضوعات التجربة أو الأشياء؛ فإن كانط يرى أن أحد أهم ملامح المعرفة الميتافيزيقية أو الميتافيزيقا عموماً أنها الأصعب؛ إذ يقول: "*إن الميتافيزيقا هي بلا شك الأصعب من بين كل الاستبصارات الإنسانية، لكنها لم تُكتَب بعد*"[4].

وأخيراً فإن كانط ينظر إلى المعرفة الميتافيزيقية على أنها معرفة منزهة عن الغرض أو هي معرفة لذاتها؛ إذ يقول: "*العلم والحكمة كلاهما من مبادئ أولية. الفلسفة فعل للمعرفة إبداعه لا يهدف إلى العلم تقريباً (بوصفه وسيلة) لكنه يهدف إلى الحكمة بوصفها غاية في ذاتها*"[5]. وفي نص آخر يقول: "*الفلسفة بالمعنى الحرفي للكلمة بوصفها نظرية الحكمة لها قيمة لا مشروطة؛ لأنها نظرية الغاية النهائية للعقل الإنساني، والتي يمكن أن تكون متفردة عن كل الغايات الأخرى التي يجب أن تأتي في مكانة أقل أو تندرج تحتها*"[6].

---

(1) Ibid, P. 585.

(2) Ibid, Loc Cit.

(3) Ibid, P. 237.

(4) Kant, I., Untersuhung über die Deutlichkeit Der, Op. Cit, P. 290.

(5) Kant, I., Opus Postumum, Op. Cit, P. 256.

(6) Kant, I., Vorrede zu Renhold Bernhard, Band VI, von Sämmtliche Werke in Sechs Bänden, MDCCCCXXI im Inselverlag zu Leipzig, P. 676.

وإذا كان أرسطو قد اعتبر غاية الفلسفة العملية الخير الأسمى؛ فإن كانط يذهب في نفس الاتجاه؛ إذ يقول: "*إن الغاية النهائية للعقل الخالص هي الخير الأسمى بقدر ما يكون ممكناً في العالم...*"[1].

كما أن الميتافيزيقا هي الوحيدة التي يمكن أن تدعي الكمال. يقول كانط: "*والآن تكون الميتافيزيقا وفقاً للمفاهيم التي أعطيتها لها هي العلم الوحيد من بين كل العلوم الذي يسمح له بأن يدّعي مثل هذا الكمال في وقت قصير، ومع قليل من الجهد الموحّد لدرجة أنه لن يبقى شيء للأجيال القادمة غير إعداد الطريقة التعليمية لكل شيء وفقاً لمقاصدهم*"[2]. وهذا الفهم لترقي العلم يتفق مع السياق العام للفلاسفة الألمان، وإن كان يوقف تقدم التاريخ عند لحظة بعينها، ويسدّ ثراء الإمكان.

لكن يبقى سؤال: إذا كان كانط قد أعطى المعرفة الميتافيزيقية كل هذه المنزلة السامية؛ فهل حقًّا ألغَى هذه المعرفة كما يزعم البعض ليفسح المجال للإيمان؟

الواقع أننا يجب أن نشير إلى نقطة هامة، وهي أن كانط لما كان مراده الوصول إلى اليقين والمعرفة الضرورية الكلية؛ فإنه وضع شروطاً لكي تكون المعرفة على هذه الحالة. لكنّ هذه الشروط لا تنطبق إلا على عالم الظواهر، ولا يمكن أبداً أن ننقل الحدوس المتعلقة بالظواهر إلى عالم ما فوق الحس. ولما كان اللامشروط ضروريًّا لاستقامة معرفة المشروط فإن "*ما يدفعنا بالضرورة لتخطي حدود التجربة وكل الظواهر هو اللامشروط الذي يقتضيه العقل بالضرورة في الأشياء في ذاتها وفي حق كل مشروط؛ وبهذا تكتمل سلسلة الشروط*"[3].

فلم يكن أمامه إذاً إلا تعليق المعرفة أو بمعنى آخر تعليق شروط المعرفة اليقينية لقبول اللامشروط بوصفه دوجماطيقة؛ حتى لا يضطر إلى استبعاد هذا النوع من المعرفة من نسقه تماماً. يقول كانط معبّراً عن وجهة نظره هذه: "*إذا لم أجرد العقل... من ادعائه رؤًى مفرطة؛ لأنه يجب عليه لكي يصل إلى هذه الرؤى أن يستعمل المبادئ التي لا تصل في الحقيقة إلا إلى موضوعات التجربة الممكنة، إلا أنها*

(1) Kant, I., Welches die Fortschritte, Op. Cit, P.556.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.697.

(3) Ibid, P.19.

إذا طُبِّقت على ما لا يمكن أن يكون موضوعاً للتجربة فستحوّله بالفعل إلى ظاهرة؛ وبالتالي توضح عدم إمكانية كل توسُّع عملي للعقل الخالص. لقد كان من الواجب عليّ أن أرفع aufheben المعرفة لأجد مكاناً للإيمان والنزعة الدوجماطيقية الميتافيزيقية "[1].

وإذا كان هذا فيما يتعلّق بطبيعة المعرفة الميتافيزيقية عند كانط؛ فماذا عن موضوعها؟

د- موضوع الميتافيزيقا عند كانط:

يقول فريدريك بسر: "*لا يوجد معنًى واحد بوسعنا أن نعطيه للميتافيزيقا في تطور كانط الفلسفي؛ فالميتافيزيقا عنده لها معانٍ عدة*"[2]. وعلى الرغم من ذلك فإن بوسعنا أن نحصر موضوعات الميتافيزيقا عند كانط في الموضوعات الآتية:

أولاً- أحياناً يعرّفها التعريف التقليدي بأنها "*علم يتقدّم من معرفة الحسي إلى ما هو مجاوز للحس بواسطة العقل. لكننا لا نَعُدّ الحسي ما يكون تصوّره في علاقته بالحسّ فحسب، بل أيضاً ما يكون بالنظر إلى الفهم عندما نفكر في المفاهيم الخالصة فقط عند تطبيقها على الموضوعات الحسية؛ ومن ثم لفائدة التجربة الممكنة. إذاً يمكن أن نسمي اللاحسي؛ مثلاً مفهوم السبب الذي يكون أصله وموضوعه في الفهم*"[3]. وتنشغل الميتافيزيقا في تناولها للحسي بدراسته من حيث هو موجود؛ أي من حيث وجوده لا من حيث طبيعة تكوينه المادي على أنه يتكوّن من كذا وكذا.

لكن كانط في نفس هذا المؤلف خطا- في ملحق بآخر البحث- خطوة نحو التحرر من التعريف التقليدي للميتافيزيقا؛ فاعتبرها علماً يهدف إلى معرفة ما لا يمكن أن يعرف من خلال الموجود؛ إذ يقول: "*إن الاسم القديم لهذا العلم ما بعد الطبيعة μετά-τά-φυσιźά يعطي بالفعل توضيحاً في هذا الدرب من المعرفة، والتي كانت الغاية فيه موجهة من نفسها. إن المرء يريد بواسطتها أن يتجاوز كل موضوعات التجربة الممكنة ليكون بوسعه أن يعرف ما لا يمكن أن يعرف أبداً من*

---

(1) Ibid, P. 24.

(2) Beisere, Fredrik, Kant, Op. Cit, P. 27.

(3) Kant, I., Welches sind die Wirklichen Fortschritte, OP.Cit, P. 520.

خلال الموضوع"[1].

وإذا كان القدماء قد عرفوا الميتافيزيقا بأنها: "*علم المبادئ الأولى للمعرفة الإنسانية*"[2]؛ فإن كانط يرى أنهم لم يميّزوا في هذا التعريف بين المبادئ العقلية الخالصة والمبادئ التجريبية.

ولا شك أن كانط قد استفاد من تعريف القدماء الميتافيزيقا على أنها علم مبادئ المعرفة، وهذا ما يؤكد عليه هيدجر؛ إذ يقول: "*إن الإطار التاريخي الذي رأى كانط الميتافيزيقا من خلاله، والذي فيه يجب أن يتحدَّد تأسيسها يبقى بدوره معلوماً من خلال تعريف باوجارتن للميتافيزيقا بأنها العلم الذي يتضمَّن مبادئ المعرفة الإنسانية الأولى*"[3].

ومن هذا المنطلق أيضاً عرف كانط الميتافيزيقا بأنها "*العلم الذي ينشئ كل مفاهيم الفهم والمبادئ، لكن بقدر ما تكون على علاقة بالموضوعات التي أعطيت بواسطة الحسّ*"[4].

والواقع أننا نجد بعض الباحثين قد انطلقوا من تعريف كانط هذا، واعتبروا فلسفته نظرية في المعرفة؛ فنجد برود يقول: "*لقد كانت المشكلة الرئيسية عند كانط هي طبيعة وحدود ومصداقية المعرفة الأولية*"[5].

ويقول ولش: "*إن الموضوع الرئيسي لنقد العقل الخالص هو تعيين مجال المعرفة الممكنة*"[6][7]. وعلى شاكلة هؤلاء كثير. ويبدو أن ما دفع هؤلاء في هذا الاتجاه هو سؤال كانط الشهير ماذا يمكن أن أعرف؟

بيْد أن كانط بطرح هذا السؤال "*لا يبدو أنه مهتم بالسؤال بشكل عام أي ماذا*

---

(1) Ibid, P.576.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 633.

(3) Heidegger, M., Kant und das... Op. Cit, P.5.

(4) Kant, I., Welches sind die Wirklichen Fortschritte, OP.Cit, P. 520.

(5) Broad, C. D., Kant an Introduction, Cambridge University Press, London, New York, 1978, P. 1.

(6) Walsh W. H., Kant's Criticism of Metaphysics, Op. Cit, P. 250.

(7) يقول باتون: "إن المشكلة المركزية لكانط هي كيف تكون الأحكام الأولية ممكنة". انظر: Paton, H. Kant's Metaphysics, Op. Cit, P.87.

يمكن أن نعرف، بل يهتم بالسؤال الخاص ماذا يمكن أن يعرف المرء بشكل يقيني مطلق وبدون أي حدّ. اصطلاحاً يعني هذا السؤال ماذا يمكن أن نعرف أوليًا وبشكل معزول تماماً عن التجربة"[1].

ويتماشى هذا التأويل للسؤال السابق تماماً مع وصف كانط لنقد العقل الخالص بأنه بحث في "ميتافيزيقا الميتافيزيقا"[2]. كما يتماشى مع السؤال الذي طرحه في نقد العقل وفي المقدمات، وهو: كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة بوصفها علماً[3]؟

وعلى النقيض من موقف برود و ولش نجد فولفجانج شلوتز يقول: "*ما نواة حياة الفكر الممتدة؟ وما الاهتمام الفلسفي المركزي لكانط ؟ إنه الميتافيزيقا التي قدر له أن يعشقها، إنه السؤال القديم عما إذا كان يوجد في العالم أو الكون، وخاصة في الإنسان، كل تحديدية وشرطية بالرغم من المشروط الحاضر* "[4].

ويقول درير: "*إن المشكلة الرئيسية التي كان مشغولاً بها في النقد هي: كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة، ويبحث في [كتابه] نقد العقل الخالص ليصل إلى حلّ لهذه المشكلة ... ومن خلال قراءة كانط من اليسير أن نجد أمور للتأمل الميتافيزيقي* "[5].

وإذا كان دلتاي يقول في تقديمه لطبعة الأكاديمية لأعمال كانط عام 1902م: "*إن العبقرية العظيمة لكانط قضت على الميتافيزيقا الألمانية القديمة، واكتشفت وجهة النظر النقدية، وبحثت في فاعِلّية الذات، أي الأسس الوطيدة للأنا الخالصة من أجل العلوم التجريبية الأساسية؛ [فإن فيندلاي يرد على هذا الادعاء قائلاً] الأمر المؤكد أن نوراً عظيماً أشرق عندما بدأ كانط صياغة فلسفته النقدية، لكنه لم يكن النور الذي قوّض الميتافيزيقا الألمانية القديمة، ولا هو النور الذي أسس كل يقين على فاعِلّية الذات؛ أي الأنا الخالصة، بل إنه بالأحرى النور الذي أحيا البناءات*

---

(1) Kuhn, Manfred, Kant Eine Biogrophie, C. H. Beck OHG Verlag, München, 2003, P.17.

(2) Kant, I., Brief zu Herz, 21/ 5 / 1781.

(3) انظر طرح كانط هذا السؤال في Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.49. وفي Prolegomena, Op. Cit, P.400

(4) Schulz, Wolfgang, Kant :/ dtv. Portrait, Deutscer TaschenBuch Verlag, 2003, P.49.

(5) Dryer, D., Kants Solution for Verification in Metaphysics, George Allen and unwin, LTD, London, P.17.

الميتافيزيقية الألمانية القديمة، وأعادها إلى المناطق التي يمكن أن يُفكَّر فيها، لا إلى أن تكون معروفة"[(1)].

ثانياً- نجد كانط يعرّف الميتافيزيقا بعد تقسيمها إلى أربعة أقسام رئيسية انطلاقاً من تعريف أستاذه فولف لها؛ إذ يقول: "يتكون النسق الكلي للميتافيزيقا من أربعة أجزاء رئيسية:

1-الأنطولوجيا. 2-علم الفسيولوجيا العقلية. 3- علم الكوسمولوجيا العقلية. 4-اللاهوت العقلي، ويتضمَّن الجزء الثاني- أعني نظرية الطبيعة للعقل الخالص- قسمين هما: الفيزياء العقلية، وعلم النفس العقلي"[(2)].

وقد تناول كانط هذه الأجزاء الأربعة للميتافيزيقا التي تغطي مجمل البحث الفلسفي التقليدي في كتبه.

ثالثاً- نجده في موضع آخر يقسّم الميتافيزيقا إلى القسمين التقليديين: العقل النظري والعقل العملي؛ فيقول: "*تنقسم الميتافيزيقا إلى: ميتافيزيقا الاستعمال التأملي، وميتافيزيقا الاستعمال العملي للعقل الخالص. من ثم تكون الميتافيزيقا إما ميتافيزيقا الطبيعة، وإما ميتافيزيقا الأخلاق؛ تتضمَّن الأولى كل مبادئ العقل الخالص من المفاهيم المجرَّدة (باستثناء الرياضيات) عن المعارف النظرية لكل الأشياء. وتتضمَّن الثانية [أي المعرفة التأملية] المبادئ التي تحدّد أوليًّا الفعل والترك وتجعلها ضروريين*"[(3)]. وفي هذا التعريف يجعل كانط الميتافيزيقا مجمل البحث الفلسفي سواءً أكان عمليًّا أم نظريًّا.

ويطرح كانط رؤية أخرى للميتافيزيقا يجعلها وقفاً على موضوعات محددة للفهم؛ إذ يقول: "*بوسع المرء أن يسمي كل فلسفة تتأسّس على التجربة فلسفة مادية، وكل فلسفة تأخذ نظرياتها من مبادئ أولية فلسفة خالصة. والفلسفة الخالصة حين تكون صورية تسمَّى منطقاً. أما إن كانت وقفاً على موضوعات محددة من موضوعات الفهم فتسمَّى ميتافيزيقا. وبهذه الطريقة تنشأ فكرة ميتافيزيقا*

Findlay, J. N., Kant and .., Op Cit, P.68. (1)

Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.636. (2)

Ibid, P. 632. (3)

مـزدوجة؛ *ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق*"[1]. وهنا يجب أن نعي أن كـانط يضمِّن ميتافيزيقا الطبيعة كل مبادئ العقل الخالص.

ويذهب كانط إلى أن ميتافيزيقا الأخلاق وميتافيزيقا الطبيعة، بـل ومعهـا النقـد تمثل ما يمكن أن يـسمى فلـسفة؛ فيقـول: "*تـشكِّل الميتافيزيقـا سـواءً ميتافيزيقـا الطبيعة أو ميتافيزيقا الأخلاق... والنقد الذي يُتصوَّر بوصفه تمريناً أوليَّـا كتمهيـد؛ يشكّلون وحدهم ما يمكن أن يسمَّى فلسفة بالمعنى الصحيح*"[2].

وقد يوحي هذا بأن الميتافيزيقا بالمعنى النظري عنده غير ممكنة، لكـنّ الحقيقـة أن هذا الاستنتاج يعبِّر عن قراءة مبتسرة لفهم كـانط للميتافيزيقـا، ويتـضح هـذا مـن استكمال الفقرة السابقة ذاتها؛ إذ ينظـر إلى ميتافيزيقـا الفهـم- التـي يـدرج ضـمنها الأخلاق- والرياضيات وعلم الطبيعة والمعرفة التجريبية على أنها جميعـاً "*لهـا قيمـة كوسيلة لأجـل الغايات الضرورية والماهوية للإنسانية، والتي لا تتحقق إلا بتوسُّـط المعرفة العقلية من المفاهيم المجرَّدة، والتي لا يمكن أن يسميها المرء بـأي اسـم غـير الميتافيزيقا*"[3].

وهنا يجب التأكيد على أن الميتافيزيقا عند كانط دائماً أبداً معرفة عقلية من المبادئ حتـى حـين تتعلّـق بموضـوعات التجربـة؛ يقـول: "*الميتافيزيقـا تتعامـل إمـا مـع موضوعات العقل الخالص وإما مع موضوعات التجربة من خلال العقل الخـالص لا وفقاً للمبادئ التجريبية، بل وفقاً للمبادئ العقلية*"[4].

رابعاً- وتارة أخرى نجده يجعل الميتافيزيقا وقفاً على كل الفلسفة الخالصة بـما في ذلك النقد؛ يقول: "*كل فلسفة إما أن تكون معرفة من العقل الخالص، وإما معرفـة عقلية من المبادئ التجريبية؛ الأولى تسمَّى فلـسفة خالـصة، والثانيـة تـسمَّى فلـسفة تجريبية. وفلسفة العقل الخالص إما تمهيد (تمرين تمهيدي) يفحص العقل بـالنظر إلى كل معرفة أولية خالصة ويسمَّى نقداً، وإما نسق العقل الخالص، علـم كـل المعرفـة الفلسفية (سواءً أكانت حقيقية أم ظاهريـة) مـن العقـل الخـالص في تـرابط نـسقي ويسمَّى ميتافيزيقا، مع أن هـذا الاسـم يمكن أن يُعطَى لكـل الفلـسفة الخالـصة بـما*

Kant, I.,Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Op. Cit, P. 11, 12.(1)

Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.638, 639. (2)

Ibid, Loc. Cit. (3)

Kant, I., Notes on Metaphysics, Op. Cit, P. 293. (4)

فيها مجمل النقد؛ ليشمل بحث كل ما يمكن أن يُعرف أوليًا"[1].

ومن هذا المنطلق أيضاً يجعلها وقفاً على الموضوعات المجاوزة للحس؛ حيث يقول: "*إن للميتافيزيقا ثلاث أفكار تُعَدّ بمثابة الغاية الحقيقية لبحثها هي: الله والحرية والخلود؛ بحيث ينبغي أن يؤدي المفهوم الثاني (الحرية) عند ربطه بالمفهوم الأول (الله) إلى المفهوم الثالث (الخلود)، وكل شيء ينشغل به هذا العلم عدا ذلك ليس إلا وسيلة للوصول إلى هذه الأفكار وحقيقتها*"[2]. وهذا التعريف الأخير يوحّد بين الميتافيزيقا واللاهوت على نحو ما فعل أرسطو.

وتارة خامسة يجعل كانط الميتافيزيقا قصراً على حدود العقل؛ إذ يقول: "*الميتافيزيقا هي علم حدود العقل الإنساني، وهنا تتبدّى في كل لحظة أرض ضيقة لها تخوم كثيرة*"[3].

وهنا علينا ألا نفهم معنى الحدود عند كانط بالمعنى الحرفي للكلمة. إن الحدّ عنده يجب أن يُفهَم بمعناه اليوناني، أي على أنه يفيد الوصل لا القطع، كما هو الحال عند أرسطو؛ إذ يقول: "*الحدّ يعني: النقطة الأخيرة لكل شيء؛ أي النقطة الأولى التي وراءها لا يمكن أن يوجد أي جزء، والنقطة الأولى التي يوجد داخلها كل جزء*"[4].

وعلى هذا فكل حد بداية ونهاية في نفس الوقت. وهذا على العكس تماماً من الحاجز، وهذا أيضاً هو ما نوّه عنه هيدجر؛ إذ يقول: "*الحدود والحواجز ليستا متساويتين. لكنّ الحدّ في معناه اليوناني القديم له خاصية الجمع لا الفصل. إن كل حدّ هو ما منه يبدأ الشيء ويُشرق*"[5].

وليس هذا تأويلاً يركب الشطط، بل له مشروعيته في نصوص كانط؛ إذ يقول: "*إن الحدود في الكائنات الممتدة تفترض دائماً مكاناً يوجد خارج المحلّ العينيّ المحدد الذي يوجد فيه ويحتويه، أما الحواجز فهي لا تسمح بمثل هذا؛ إنها نفي مجرّد*

---

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Ci, P. 632.

(2) Ibid, P.300.

(3) Kant, I., Traüme Eines, Op. Cit, PP.153, 154.

(4) Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 1022.

(5) Heidegger, M., Die Frage nach dem Ding , Op. Cit, P. 93.

يؤثر في الكَمّيات"[1].

واعتبار كانط الميتافيزيقا بحثاً غايته معرفة حدود العقل لا يعني بأي وجه من الوجوه أن معرفة العقل قاصرة على المعرفة التجريبية، بل مقصوده كما يقول "*ألاّ ينحصر العقل داخل عالم الحس، ولا يسرح بخياله خارجاً عنه*"[2]. ولا يعني هذا كما ذهب البعض القضاء على التأمل[3]، بل إن كانط يحدِّد لكل

منطقة ما يتلاءم مع طبيعة معرفتها من وسيلة؛ يقول: "*إذا كنا قد أمرنا بتجنُّب الأحكام المتعالية للعقل الخالص فيما يبدو أنه المنطقة المتنازع عليها، وحتى ما يرتبط بالمفاهيم التي تقع خارج حقل الاستخدام المحايث (التجريبي)؛ فإننا نفهم ضمناً أن كليهما يمكن أن يقوما معاً لكن في حدود كل استخدام مسموح به للعقل فقط؛ لأن العقل ينتمي إلى حقل التجربة، وينتمي أيضاً إلى نطاق كائنات الفكر، وبذلك فنحن نفهم في نفس الوقت كيف أن تلك الأفكار الجديرة بالاعتبار تخدم فقط في تحديد حدود العقل الإنساني..... ونحن نقف داخل هذه الحدود إذا قصرنا حكمنا على العلاقة التي يمكن أن تكون بين العالم والكائن، والذي يقع مفهومه خارج كل معرفة نقدر على تحصيلها داخل العالم ...*"[4].

لا يريد كانط إذاً أن يسير في درب أولئك الذين يزعمون معرفة عالم ما فوق الحسّ معرفة يقينية، وإنما يريد أن يبرر فكرة وجود الكائن الأسمى، بوصفها فكرة عقلية فحسب دون أن يعني ذلك أنها وهم، يقول كانط: "*على الرغم من أننا يجب أن نقول إن المفاهيم العقلية المتعالية ليست إلا أفكاراً؛ فإننا لا نرى مطلقاً أنها زائدة*

---

(1) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 486.

(2) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 497.

(3) يقول محمود رجب: "والحق أنه لتفكير جديد لا يخلو من غرابة ذلك الذي يقول باستحالة الميتافيزيقا بوصفها معرفة نظرية، ولا تكون ممكنة إلا بوصفها معرفة عملية... [إذ] لابد أن تكون معرفتها- إن كانت ممكنة- معرفة نظرية، وإنكار كانط هذه الفكرة التقليدية عن الميتافيزيقا يعد في الحقيقة ثورة قد تكون أشد خطورة". انظر: رجب، محمود: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، ص 31.
والواقع أن الأدلة على أن كانط لم يستبعد المعرفة التأملية كثيرة؛ فنجده يقول: "إن المعرفة النظرية تأملية، وإذا فهم المرء موضوع أو مثل هذا المفهوم؛ فلا يمكن أن يصل المرء إليها في أي تجربة". انظر: Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 488.

(4) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, PP. 492, 493.

وباطلة، حتى وإن لم يكن من الممكن أن يتعيَّن بها أي موضـوع؛ إذ يمكنهـا أن تخـدم في الأساس بشكل غير ملحوظ كقانون Kanon للاستخدام الموسَّع للفهم"[1].

كما ينظر إلى المفاهيم العقلية المتعالية على أنهـا دوجماطيقيـة برهانيـة؛ فــ:" *علـى سبيل المثال إذا استشهدنا بادّعاءات العقـل (الوحـدة اللاجسمية للـروح ووجـود الكائن الأسمى) فهي لا ينبغي أن تعتبر فروضـاً لكنهـا دوجماطيقيـة برهانيـة أوليـة Apriori beweisene dogmat*"[2][3].

وإذا قال البعض: إن هذا النوع من المعرفة التـي لا تقـف عـلى طبيعـة موضـوع المعرفة ليست إلا معرفة سالبة ولا توسّع معرفتنا؛ فـالواقع أن "*المعرفـة الـسالبة إن كان هدفها الحماية من الخطأ فهذا وحده مقـصد يـستحقّ البحـث والجهـد وحيـث تكون تخوم معرفتنـا الممكنـة ضيقــة جـدًّا، أو الــدافع للحكـم كبيــراً، والظـاهر المعروض خادعاً جدًّا، والضرر من الخطأ جسيماً؛ هنا يكـون تعلـيم الـسالب الـذي تكون خدمته لنا مجرَّد أن يحمينا من الخطأ ذا أهمية كبيرة*"[4].

والواقع أن التأمل الذي يمارسه الفلاسفة خارج حدود العقل، وإن كان مطلوبـاً ومشروعاً وبوسعنا أن نعرف الموضوع من خلال تأمل مفهومه أو التفكير فيه؛ فإننـا " *لو نجحنا في التأمل أيضاً لا نحصل على كسب حق في المعرفة الطبيعيـة. وبـشكل عام بالنظر إلى الموضوعات التي أعطيناها في أي موضوع، بل على كل حـال نخطـو خطوة واسعة من المشروط الحسي أو الذي نكون مشغولين فيـه بـأن نظـلّ نتجـول مجتهديـن بشكل كافٍ بسلسلة الأسباب إلى ما يجاوز الحس؛ لنكمـل معرفتنـا مـن جهة المبادئ، ولنحدد ما نعرف، وفي أثناء ذلك تبقى دائماً فجوة بين تلك الحدود*"[5] تقع بين العالم المعقول والمدرك.

---

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.294.

(2) يتضح من رؤية كانط لطبيعة المعارف المجاوزة للحس ابتداءً من نقد العقل الخالص أنه كان على وعي تام بما يتطلب فعله نحوها في العقل العملي؛ ومن ثم فمن الغبن القول بأن مسلمات العقل العملي جاءت للتخفيف من روع خادمه "لامب"؛ فذلك ينم عن سوء فهم لمذهبه، كما أنه يصوّر النسق الكانطي كما لو كان تلفيقيًّا.

(3) Ibid, P. 586.

(4) Ibid, P. 540.

(5) Kant I., Kritik der Praktische, Op. Cit, P. 171.

ويعوّل كانط على الفلسفة المتعالية في توسيع حدود المعرفة في المجال المجاوز للحس فيقول: "*إن الفلسفة المتعالية أي نظرية إمكانية كل معرفة أولية بشكل عام، والتي هي نقد العقل الخالص من الآن تعرض أسساً Element ثابتة غايتها تأسيس ميتافيزيقا، وغايتها الثانية بوصفها الغاية النهائية للعقل الخالص توسيع حدود الحسي ليتجه صوب مجال ما فوق الحسي الذي هو (مجال) مجاوز. ولكي لا تحدث قفزة خطيرة أثناء ذلك لا يكون تقدم مستمر في نظام المبادئ إلى النهاية، بل إنه يجعل بالضرورة التقدم تأملاً مقيداً في حدود المنطقتين*"[(1)] يهدف إلى كشف العلاقة بينهما.

وعلى الرغم من المساحة الواسعة التي يشغلها العقل والتأمل في ميتافيزيقا كانط؛ فإنها اتهمت بأنها فلسفة فهم منذ عصره؛ يقول هيجل: "*هذه فلسفة فهم تامة تتخلّى عن العقل كسبت أصدقاء كثيرين، وهي بسبب النفي تحرّرنا من الميتافيزيقا القديمة. إنها بالفعل فلسفة تجريبية فجّة تماماً، ونمط عام بربري، ونلاحظ أنها غير علمية تماماً*"[(2)].

وفي نص آخر يعتبرها هيجل وهماً كاذباً وتخلّت عن التفكير التأملي؛ إذ يقول: "*إن النظرية الظاهرية لفلسفة كانط، والتي قوامها أن فهم التجربة لا يسمح بتجاوزه إلا عندما تصبح قدرة المعرفة مستندة إلى عقل نظري؛ يبدو أنها في ذاتها ليست إلا وهماً كاذباً، كما أنها برّرت من الناحية العلمية التخلي عن التفكير التأملي*"[(3)]. والواضح أنه لم يُولِ مفاهيم الميتافيزيقا عند كانط العناية الواجبة، ولم يُمعن النظر فيها رغم أنه فيلسوف كبير.

وإذا كان هذا هو موضوع الميتافيزيقا؛ فما منهجها؟

هـ- منهج الميتافيزيقا عند كانط:

يقول نورمن سميث: "*لقد كان لدى كانط منهجان مختلفان جدّ الاختلاف، ولا يمكن توظيفهما بالنظر إلى إمكانيتهما هما المنهج التأليفي أو التقدمي، والمنهج التحليلي أو التراجعي. ويبدأ المنهج التأليفي من المعطى ومن الخبرة العادية في صيغته الأبسط بوصفه وعياً بالزمان ليكتشف شروطه؛ ومنها يبرهن على مصداقية المعرفة*

Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.533. (1)

Hegel, G. F. W., Vorlesung über die Geschichte,Op P. 385. (2)

Hegel, Wissenschaft der Logik, Erst Teil, Felixmeiner, Leipzig, 1932, P.3.(3)

وكونها أولية. أما المنهج التحليلي فيبدأ من المبحوث كما لو كان معطًى؛ أي من وجود الأحكام التأليفية، ويحدِّد الشروط التي وفقاً لها وحدها تكون المصداقية ممكنة"(1). بيْد أن المنهجين التحليلي والتأليفي عند كانط يصلحان في فلسفة الفهم، ولكنهما لا يصلحان للفلسفة الأولى.

لكننا نجد كانط يعلن أنه سوف يتبع منهج فولف بعد الانتهاء من النقد؛ إذ يقول: "*عند تحقيق الخطة التي رسمها النقد أي في النسق المقبل للميتافيزيقا يجب علينا أن نتبع المنهج الصارم للفيلسوف المشهور كبير كل الفلاسفة الدوجماطيقيين، الذي قدم ابتداءً مثالاً... لكيفية انتهاج سبيل العلم الآمن من خلال إقرار مبادئ وفق قوانين، ومن خلال التحديد الواضح للمفاهيم، ومحاولة إقامة البراهين القاطعة، وتجنب القفزات المتهوِّرة في الاستنتاجات*"(2). والمعروف أن فولف اتبع منهج البرهان العقلي، وتصريح كانط هنا أنه سوف يستخدم نفس المنهج يقصد به الاستخدام داخل عالم التجربة لصعوبة استخدامه فيما وراء الحس، حتى وإن صرح بأن المفاهيم العقلية المتعالية برهانية؛ لأن البرهان المقصود هنا هو البرهنة على قبولها كمسلَّمة.

والحق أننا يمكن أن نجد حضوراً واضحاً لمنهج المماثلة عند كانط سواءً أكان ذلك في عالم التجربة أو ما وراءها؛ يقول أنتيمري بيير: "*للوهلة الأولى يحتل التماثل مكانة مرموقة في الفلسفة الكانطية. إنه يحتل هذه المكانة في كل معرفة لها قدرها...... إن كانط يعمل دائماً مع المماثلة*"(3).

ويرى أنتيمري أن المماثلة عند كانط ليست محاولة لسدّ العجز في المعرفة المجاوزة للحس، بل هي معرفة برهانية؛ إذ يقول: "*إن كانط يفهم مثلما يتبدّى في هذا الموضوع واضحاً السلوك المتماثل لا بوصفه علاجاً مؤقتاً فحسب، بل بوصفه نمطاً برهانيًّا. إنه يبرهن على أن المعرفة تكون ممكنة للأشياء الفعلِّية فحسب عندما يوضح أن الشيء بوصفه ظاهرة يقف تحت بعضه في علاقات ضرورية متماثلة أو علاقة*

---

(1) Smith, N. Kemp, A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason, London, 1918, P. 44.

(2) Kant, I.,Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 28.

(3) Annemarie, Pieper, Kant und die Methode der Anologie, inhalt in (Kant in discussion der moderne Heraus- gegben von Gerhard Schonrich , Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 2001, P. 95.

قانونية؛ مثل المفاهيم المقولاتية التي تنتمي إلى فئة العلاقات، بل ترتبط هذه بمقياس الزمان"[1]. ويوضح أن "*مماثلات التجربة تعبّر عن تحديدات أولية للعلاقات، والتي تسمح بواقعية الموضوعات التي يمكن أن تكون محسوسة للتجربة بوصفها موضوعات منظمة لأي كثرة بنائية*"[2].

والواقع أن كانط يتحدَّث صراحة في معالجته موضوعات عالم التجربة عن منهج المماثلة، فيقول: "*إن الرمز فكرة (مفهوم عقلي) يكون تصوراً للموضوع وفقاً للتماثل؛ أي علاقة التشابه لمعرفة التالي بوصفه يوجد، مع أن الموضوعات نفسها تكون منتمية إلى نمط مختلف كليًّا يضاف للموضوعات في ذاتها لتكون تالية*"[3]؛ أي أن الرمز يماثل الموضوع كفكرة عنه، ومن خلال الفكرة نستدلّ من المقدّم على التالي.

وفي (نقد ملكة الحكم) يقول: "*وهذه القواعد التي بدونها لا يحدُث تقدُّم من المماثَلة العامة للتجربة الممكنة بشكل عام إلى الجزئي؛ يجب أن يفكر فيها بوصفها قوانين أي بوصفها ضرورية*"[4]. وتتم المماثلة في عالم التجربة على مستويين؛ فـ: "*كل تمثيل بوصفه إرجاعاً إلى الحسّ يكون مزدوجاً: إما تخطيطيًّا حيث المفهوم الذي يفهمه الفهم يعطي حدساً متطابقاً أوليًّا، وإما رمزيًّا حيث المفهوم الذي يفكر فيه العقل وحسب، والذي لا يمكن أن يكون حدساً حسيًّا مطابقاً ...*"[5]. المماثلة إذاً يمكن استخدامها في عالم التجربة حالة توفر الحدس الحسي لموضوع المعرفة، وحالة عدم توفره.

وإذا كان كانط يستخدم المماثلة في عالم التجربة؛ فإنه يستخدمها أيضاً في عالم ما فوق الحس؛ إذ يقول: "*إن مثل هذه المعرفة التي تكون وفقاً للمماثلة لا تدلّ كما يتناولها المرء بشكل عام على تشابه غير كامل لشيئين، بل تشابه كامل لعلاقتين بين شيئين غير متشابهين تماماً بواسطة المماثلة. ويبقى مفهوم الكائن الأسمى محدداً لنا بشكل كافٍ مع أننا نحّينا جانباً كل ما يمكن أن يحدِّده بشكل مطلَق وفي ذاته؛ لأننا*

---

(1) Ibid, P. 97.

(2) Ibid, P. 99.

(3) Kant, I., Welches sind die Wirklichen Fortschritte, OP.Cit, P. 541.

(4) Kant, I., Kritik der Urteilkraft, Op. Cit, P. 24.

(5) Ibid, P. 230.

نحدده فيما يختص بالعالم، وبالنسبة لنا لا نكون في حاجة لأكثر من هذا"(1).

ويقول أيضاً: "*يسمح إذاً أن نستخدم طبيعة عالم الحسّ بوصفها نموذجاً للطبيعة الروحية طالما لن أنقل الحدوس وما هو تابع لها إلى الطبيعة الروحية، بل أنقل إليها فقط صورة الحتمية بشكل عام، والتي يوجد مفهومها في أنقى استخدام للعقل*"(2)؛ فكانط إذاً يرى المماثلة وسيلة مشروعة لمعرفة العالم المجاوز للحس.

ويؤكد على هذا فيقول: "*لا يمكنني أن أحصل على معرفة نظرية عما فوق الحس؛ خاصة عن الله، بل أستطيع أن أحصل عليها وفقاً للمماثلة، وتلك الأمور التي يفكّر العقل فيها بالضرورة ممّا يتأسّس على المقولات؛ لأنها تنتمي لصورة التفكير بالضرورة*"(3).

ومن ناحية أخرى نجد جوتفريد مارتن يذهب إلى أن خلع الصفات على الله لا يكون ممكناً إلا بالمماثلة؛ إذ يقول: "*أن تسمي الله خالقَ أو مبدعَ العالم يكون ممكناً عن طريق المماثلة فحسب.... [وإن كان] كانط قد احتاط بعناية من صعوبة مفهوم المماثلة*"(4).

ويعي كانط القصور الموجود في منهج المماثلة حين يقول: "*أنا أستطيع أن أفكر في عِلّيّة العِلّة الأسمى للعالم بالمماثلة للفهم، ومقارناً إبداعاتها التي لها غرض في العالم مع حقائق الفن الإنساني، لكنني لا أستطيع أن أستدلّ على هذه الصفات منها بواسطة المماثلة*"(5)؛ فالمماثلة إذاً قاصرة عن بلوغ اليقين في عالم ما وراء الحس.

ويذهب كانط إلى أن المماثلة تتيح لنا معرفةً ما حين لا يكون من الممكن أن يكون ثمة معرفة ممكنة؛ فيقول: "*إننا نسمح دائماً بمماثلة مؤكّدة مع كائن الطبيعة لكي تجعل الصفات المجاوزة للحس مفهومة*"(6).

(1) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 493.

(2) Kant, I., Kritik der Praktische, Op. Cit, P.189.

(3) Kant, I., Welches sind die Wirklichen Fortschritte, OP.Cit, P.541.

(4) Martin, Gottfried, Kant's, Op. Cit , PP.166, 167.

(5) Ibid, P 167.

(6) Kant, I., Die Religion Innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft, Sämmtliche Werke in Sechs Bänden, MDCCCCXXI im Inselverlag, Band.VI, Leipzig, P.472.

من كل ما تقدم يتضح أن كانط رأى أن منهج المماثلة هو المنهج الملائم لموضوعات الميتافيزيقا.

لكن إذا كان هذا هو حال طبيعة وموضوع ومنهج الميتافيزيقا عند كانط؛ فماذا عن موضوعات الميتافيزيقا التقليدية؟

لتكُنْ البداية البحث في الموجود بما هو موجود.......

الفصل الثالث
البحث فى الموجود بما هو موجود
عند كانط

تمهيـد.

أولاً - تعريف الموجود.

ثانيـــاً- الوجود الفعلي للأشياء عند كانط.

ثالثـــاً- التأسيس العقلي لوجود الموجود.

رابعـــاً- المعاني المتعدِّدة للموجود عند كانط.

خامساً- الجوهر بوصفه حاملاً للأعراض.

سادساً- المكان والزمان بوصفهما تحديديْن لوجود الموجود.

سابعـاً- الظواهر.

ثامنـــاً- العالَم عند كانط.

تاسعاً- الشيء في ذاته عند كانط.

عاشراً- الذات الإنسانية بوصفها شيئاً في ذاتها.

حادي عشر- وجود الله.

تمهيد

يُعَدّ البحث في الموجود بما هـو موجود الخطوة الأولى نحـو كـل بحـث فلسفيّ أصيل، ولا يمكن أن تتخلّى عنه أي فلسفة أبداً؛ لأن الموجود هـو أول مـا يجابهنـا في الوجود، وهو الوسيلة التي تتوسّل بها الفلسفة للبحث في الوجـود؛ لأن البحـث في الموجود هو بحث فيما هو واضح بذاته؛ حيث إن الموجود متواجد أمامنا، وبوسـعنا أن نقبض عليه بكلتا اليدين، وأن نلمسه ونسمعه ونـشمّه، بـل بوسـعنا أن نوجـده حين يعزّ وجوده.

ويشكّل السؤال (ما الموجود؟) أو على نحو أدقّ (ما هذا؟) سؤال الدهشة الذي نطرحه حين يجابهنا ما يثير دهشتنا ولا يتوافر لدينا معرفة عنـه؛ فهَـبْ أنـك حللْـت زائراً على إحدى المدن بدولة ما، وكنت برفقة مرشد سياحي؛ إنـك بـالطبع سـوف تسأله كلّما عَنّ لك شيء لا تعرفه قائلاً: ما هذا؟ رغم أنك تـراه وتـشمّه، أو تلمـسه وتُحسّه، أو تسمعه إن كان له صوت. فما الذي تعنيه إذاً - مـا دمـت تُعـاين المـسئول عنه- بسؤالك ما هذا؟

إنك تحاول أن تعرف لا مـا هـو ظـاهر ومتبـدٍّ مـن الـشـيء- لأن هـذا أدركتـه بالفعل- بل أن تعرف طبيعة وجـود هـذا الـذي يجابهـك للمـرة الأولى ولا تعـرف ماهيّته. فالسؤال ما هذا إذاً هو سؤال عن الماهيَّة، أي سؤال عـن وجـود هـذا الـذي يوجَد ولا ينفصل الوجود عنه أبداً.

ومن ثم فإن البحث في الموجود من الناحية الفلسفية هـو بحـث في وجـوده لا في تكوينه أو جزئياته، بل بحث في أسـلوب وجـوده ونمطـه في الوجـود. صـحيح أن البحث في الموجود بما هو موجود لا بُدّ أن يطول البحـث في أعراضـه بـنفس القـدر الذي يطول البحث في جوهره، لكنْ حتى هذا البحـث في الأعـراض هـو بحـث في طبيعة وجودها، وليس بحثاً تحليليًّا في المكونات والجزئيات على نحو ما تفعل العلوم المختلفة؛ لأن ما يعني الفلسفة بالدرجة الأولى في تناولهـا الموجـود هـو وجـود هـذا الموجود.

ويُعدّ السؤال عن الموجود أقدم سؤال فلسفي؛ حيث نجد الـسؤال الرئيـسـي في الفلسفة اليـونانية ما الموجود؟

وإذا كنا نجد الفلسفة الحديثة قد عُنيت بالسؤال عن المنهج أكثر مما عُنيت بالسؤال عن الموجود؛ فالواقع أن السؤال عن المنهج يهدف بالدرجة الأولى إلى السؤال عن السبيل الأمثل الذي يمكن أن نسلكه لنصل إلى المعرفة اليقينية بالموجود.

وحيث إن الإبستمولوجيا لا يمكن أن تنفصل عن الأنطولوجيا؛ فإن السؤال عن المعرفة اليقينية للموجود هو سؤال عن الوجود الحق أو الوجود اليقيني للموجود، أي عن ذلك الذي يحتجب في الموجود؛ ومن ثم يبدأ البحث من الظاهر الذي قد يكون خدّاعاً إلى الجوهر.

فالسؤال عن الموجود إذاً فرضُ عيْن على كل فلسفة، وليس بوسعها أن تتحلّل منه؛ فما الذي يتبقى لها إن هي تخلّت عمّا يمثّل الدعامة الأولى لقيامها كفلسفة؟ أعني ذلك الذي يثير دهشتها، ويكون مهمازاً يدفع العقل لمواصلة البحث لإشباع نهمه المعرفي لتحقيق تواصله مع عالمه الذي يحيا فيه، وتكيّفه معه على النحو الذي يتيح له أن يحقّق وجوده بوصفه موجوداً هو الآخر؛ ومن ثم فهو في اللحظة التي يسأل فيها عن الموجود بما هو موجود يؤصّل وجوده بوصفه موجوداً؛ فما الموجود؟

أولاً- تعريف الموجود:

الموجود لغةً هو اسم مفعول من الفعل وُجِد الذي يعني أن شيئاً ما يكون أو يوجَد.

ويعرّف الجرجاني الموجود اصطلاحاً بأنه "*مبدأ الآثار ومظهر الأحكام في الخارج. وحدد الحكماء الموجود بأنه الذي يمكن أن يُخبَر عنه، والمعدوم بنقيضه، وهو ما لا يمكن أن يُخبَر عنه*"[(1)]. ومعنى الموجود هنا أقرب إلى معنى الشيء المتعيِّن في الوجود؛ أي ما له واقعية موضوعية حقيقية.

وبناءً على هذا يُعتبر الموجود مرادفاً للشيء، والدليل على ذلك أن أهل اللغة يطلقون لفظ الشيء على الموجود؛ فإذا قلت لهم الموجود شيء تلقَّوْه بالقبول. كما أن الفلاسفة لا يفرّقون بين الشيء والموجود. يقول ابن سينا: "*الشيء لا يفارق لزوم معنى الموجود إياه البتة، بل معنى الموجود يلزمه دائماً؛ لأنه يكون موجوداً في الأعيان*

(1) الجرجاني: التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، 1991م، مادة: موجود.

أو موجوداً في الوهم والعقل. فإن لم يكن كذلك لم يكن شيئاً "[(1)].

لكن الشيء يُعَرّف بأنه "*ما يصحّ أن يُعلَم أو يُحكَم عليه أو يُخبَر عنه .... وهو أعمّ من أن يكون بالفعل أو بالإمكان، فيتناول الواجب والممكن والممتنع*"[(2)]. وهذا يعني أن مصطلح الشيء ليس وقفاً على المتشيء والمتعين، بل تعدّى هذا بكثير.

ونفس الشيء يقال على الموجود؛ إذ يقال أيضاً على ماهيَّة كل ما له ماهيَّة وذات خارج النفس، سواءً أتُصُوِّرت تلك الذات أم لم تُتصوَّر. وقد يكون قديماً أو حادثاً، جوهراً أو عرضاً، خارجيًّا أو ذهنيًّا، معلوماً أو مجهولاً، كليًّا أو جزئيًّا، ممكناً أو فعلياً.

وهذا الترادف بين الشيء والموجود يوجد أيضاً في الفلسفة اليونانية؛ فيرى هيدجر أن الشيء كان الموضوع الرئيسي لفلسفة سقراط؛ إذ يقول: "*إن سقراط لم يكن لديه محور آخر غير السؤال عما تكُونه الأشياء. وقد سأله سوفسطائي عائد لتَوِّه من جولة في آسيا الصغرى بعطف أما تزال تقف هنا، وما تزال تسأل نفس الشيء عن نفس الشيء، فأجاب سقراط على ذلك بَلَى، لكنك حسن المظهر جدًّا، ولا تقول نفس الشيء عن نفس الشيء*"[(3)]. والشيء الذي يسأل عنه سقراط هنا ليس بالضرورة الشيء المتعيّن، بل الشيء بمعناه العام والخاص والمادي والمعنوي.

وقديماً تساءل أرسطو قائلاً: "*هل لدينا تعريف للمعاني المتعددة لـ ما الشيء؟ ما الشيء بمعنى ما الجوهر ويعني بمعنى آخر الـ (هذا)، أو [يشير] بمعنى آخر لمحمولات الكمّ والكيف والشبيه؛ لأنه بينما الفعل (يوجد) ينتمي إلى كل الأشياء؛ فلا ينتمي إليها على أي حال بنفس المعنى، بل ينتمي أوليًّا إلى نوع للشيء، وإلى الأشياء الأخرى بطريقة ثانوية. كذلك أيضاً ما الشيء؟ ينتمي بمعنى بسيط إلى الجوهر، لكن ينتمي بمعنى محدد إلى المقولات الأخرى؛ لأنه حتى بالنسبة للكمّ ربما نسأل ما الكمّ؟ السؤال عن الكمّ أيضاً هو ما الشيء ليس بمعنى بسيط على أي حال، بل مثلما في حالة ذلك الذي لا يكون تماماً*"[(4)].

---

(1) ابن سينا: الشفاء، ج2، طبعة القاهرة، 1957م، ص 295.

(2) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، جـ2، مادة : شيء.

(3) Heidegger, M., Die Frage nach , Op. Cit, P.57.

(4) Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 1030.

وكلمة الشيء Das Ding في اللغة الألمانية "*كانت في الأصل مصطلحاً قانونيّاً يعني قائمة المحكمة، والقضية القانونية، والفعل، ثم أصبحت تعني الشيء بصفة عامة*".

وقد ميّز فولف بين الشيء الذي يبقى قائماً مستقلاً أو لذاته أي الجواهر، والشيء الذي يبقى قائماً من خلال شيء آخر "*الأول كالنفس مثلاً يكمن مصدر تغيراتها في ذاتها لقوة داخلية، والثاني ليس سوى تحديد لما يبقى دائماً لذاته*"(1).

وتشمل كلمة الشيء في الفلسفة كل شيء ممكِن سواءً أكـان موجوداً بالفعل أم ممكناً ؛إذ يقول شتروفه "*إن الشيء بأوسع معنى لهذه الكلمة هو نفسه الموجود، الـ " ما"، أي كل ما هو كائن أو موجود والفكرة أيضا بهذا المعنى الشامل تعدّ شيئاً*"(2).

ويذهب فولف إلى أن موضوع التفكير هو الآخر يسمّى شيئاً، فيقول: "*والشيء الممكن لكنه غير موجود فعلاً هو شيء نفكر فيه. وأحياناً يُشار إلى اللاشيء على أنه شيء موضوع للتفكير، وأحياناً على أنه ما هو غير ممكِن كالدائرة المربّعة مثلاً وأي شيء له خواص*"(3).

ويفرّق البعض بين الموضوع والموجود، فيقول: "*الموجود ثابت في الأعيان، على حين أن الموضوع يُطلَق على ما يمكن إدراكه بالعقل كالجواهر وأعراضها وعلاقتها بعضها ببعض*"(4).

ومن ناحية أخرى "قد يكون الموجود موجوداً في ذاته أو بذاته أو لذاته:

الموجود في ذاته هو: الذي ليس في موضوع، أو الذي لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى يقارنها حتى يقوم بالفعل بخلاف العرَض الذي يقال لكل موجود في موضوع، أو لكل معنى يُحمَل على الشيء لأجل وجوده.

والموجود بذاته هو: الذي لا يستمدّ وجوده إلا من نفسه...، وهو إما أن يكون موجوداً بذاته أو بغيره، والواجب الوجود بذاته هو المبدأ الأول، وهو الله.

---

(1) أنوود، ميخائيل : معجم..، المرجع السابق، مادة الشيء وموضوع البحث، ص 537.

(2) شتروفه، فولفجانج : فلسفة العلو، المرجع السابق، ص 184.

(3) أنوود، ميخائيل: معجم .، المرجع السابق، ص 537.

(4) صليبا، جميل: المعجم، المرجع السابق، مادة موجود.

والموجود لذاته هو: الذي يشعر بنفسه من جهة ما هو فاعل ومريد... موجود لذاته. والموجود المحض هو الموجود بما هو موجود، أي الموجود المستقلّ عن اللواحق التي له بالذات أو العرَض، ويرادفه الموجود المطلَق"[1].

ومن هذا يتضح أن الموجود قد يكون "*معنىً قائماً في الفهم ليس له ما يطابقه في الخارج نبتدعه من أجل التواصل، وبهذا المعنى فإن كل الأفكار المجردة والعامة موجودات عقلية*"[2].

ويجعل بعضهم الموجود مرادفاً للواحد حين يقول: "*كل ما هو موجود فهو واحد، وكل ما هو واحد فهو موجود*"[3].

لكن إذا كانت هذه هي المعاني المختلفة لمفهوم الشيء في الفلسفة، فما مفهومه عند كانط؟

يستخدم كانط كلمة الشيء ليعبِّر بها عن الشيء المتعين، ويستخدمها كذلك ليعبِّر بها عن الشيء المفكَّر فيه أو الأمر المعنوي؛ ومن ثم فإن "*الشيء هو كل ما يكون موجوداً، والله والروح والعالم تنتمي إلى الأشياء*"[4]. كما ميّز بين الشيء والشيء في ذاته، واعتبر الأخير أساس الأول لكن لا يمكن أن نعرفه.

وإذا كان ثمة ترادف بين الموجود والموضوع؛ فالواقع أننا لا نجد في كتابات كانط استخدام لفظ Seiende الذي يعني الموجود، وهو لفظ حديث، وإنما يستخدم عدة مصطلحات أخرى منها Das Object الموضوع، وهي مشتقّة من الكلمة اللاتينية Objectum، وهي اسم مفعول من الفعل Objicere بمعنى يطرح أمام أو في مواجهة أو ضدّ، أي أن يُطرح شيء ما أمام أو في مقابل، وهي تقابل كلمة Subjekt أي الذات التي تعني يطرح أو يضع تحت"[5].

---

(1) نفس المرجع: نفس الصفحة.

(2) لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات دار عويدات، بيروت، ط1، 1996م، مادة موجود.

(3) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج 1، دار المشرق، المكتبة الكاثوليكية، بيروت، 1942م، ص 312.

(4) Heidegger, M., Die Frage Nach , Op. Cit , P.90.

(5) أنوود، ميخائيل : معجم ..، المرجع السابق، مادة موصوع.

أما فيما يتعلّق بالموضوع فإن كانط يعرّفه قائلاً: "*والآن بوسع المرء أن يسمّي كل شيء **alles** وكل تصوُّر بقدر ما يعيه موضوعاً **Objekt**. ولمعرفة ما تعنيه هذه الكلمة بالنسبة للظواهر لا من حيث هي (تصوُّرات) موضوعات **Die Objekte**، بل فقط من حيث تدلّ على موضوع **Objekt**؛ فإن الأمر يحتاج إلى بحث أعمق؛ فمن حيث هي تصوُّرات، وفي نفس الوقت موضوعات للوعي لا تختلف أبداً بالنسبة للفهم، أي قبولها في قوة الخيال التأليفية*[1]"[2].

فالموضوع إذاً عند كانط هو كل ما يمكن أن يُعرَف. وفي نفس الوقت هو كل ما يمكن أن يكون من الممكِن أن يوجد بشكل ما في التجربة أو فيما يجاوزها، سواءً أكان هذا الوجود فعليًّا أم ممكِناً.

ويقول باتون معلّقاً على هذا التعريف للموضوع عند كانط: "*إن الموضوع يجب أن يتّم التفكير فيه بوصفه شيئاً ما تتطابق أفكارنا معه بشكل ما، وهذا الشيء ما يوصف بأنه شيء ما بشكل عام. إن مفهوم الموضوع يجب أن يكون مفهوماً لشيء ما بشكل عام*"[3].

والواقع أن كانط يستخدم إلى جانب لفظ الموضوع Das Objekt لفظ الموضوع Das Gegenstand الذي يتكوَّن من مقطعين؛ Gegen وتعني ضدّ أو عكس أو في مواجهة أو في مقابلة، والكلمة stand التي تعني وقفة أو وقوف؛ فكأن الموضوع هو ما يقف في مواجهتي ويقابلني في الطريق وفي البيت والمدرسة والعمل وفي كل مكان، أو ما هو ضدّ الثابت. فإذا كان هذا هو تعريف الموجود؛ فبأي معنًى إذاً يمكن تناوله عند كانط؟ إن أول تساؤل يمكن أن يُطرَح هو: هل ثمة مشروعية للسؤال عن الموجود عند كانط؟

والإجابة نتلقّاها من هيدجر الذي يقول: "*إن أساس الميتافيزيقا بوصفها علماً يوجد بوصفه نقداً للعقل الخالص... إن كانط يسمِّيه أحياناً نقد الفهم الخالص. ماذا تعني كلمة نقد؟ هنا نحّي كل معنىً جانباً. إننا نتمسّك بأنه يدور حول أساس الميتافيزيقا بوصفها علماً للموجود؛ ومن ثم يجب على هذا الأساس*

---

(1) يقول كانط في نص آخر: "الموضوع هو ما يتّحد في مفهومه متعدد الحدس المعطى". انظر:
Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.127.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.192.

(3) Paton, H.J., Kant's Metaphysics of Experience, Op. Cit, P. 384.

للعلم أن يكون راديكاليًا، أي أن يوضح أولاً علامَ يتأسس علم الموجود بشكل عام، وما يكونه الموجود دائماً؛ ومن ثم يكون السؤال السابق إذاً ما أسس ومبادئ إمكانية علم الموجود؟"[1]. فهل تناول الموجود عند كانط يكون على نحو ما هو الأمر في العلوم أم يجنح إلى التناول التقليدي له؟

يقول كانط: "*يمكن أن يُتصوَّر الموضوع في الميتافيزيقا فقط على أنه مجرَّد وفقاً للقوانين الطبيعية للتفكير. لكن في العلوم الأخرى يلاحَظ الموضوع مثلما يكون معطًى Datis للحدس (سواءً أكان خالصاً أم تجريبيًا)؛ لأن الموضوع في الميتافيزيقا دائماً يجب أن يتوافق مع كل القوانين الضرورية للفكر. وفي العلوم يجب أن يعطَى عدد محدود من المعارف، وهي تعكف على الموضوع تماماً. بيْد أن الموضوعات تتنوَّع لا متناهٍ للحدوس (سواء أكانت خالصة أم تجريبية)؛ ومن ثم تُستبعَد موضوعات الفكر تماماً من العلوم*"[2]. وفهم موضوع الميتافيزيقا عند كانط على هذا النحو يتطابق مع فهم أرسطو له.

والسؤال الثاني: طالما أن كانط فيلسوف مثالي؛ فهل للموجود وجود فعلي خارج الإدراك عنده؟ أو بتعبير آخر؛ هل ثمة واقعية موضوعية للأشياء خارج الإدراك عنده؟

إن الإجابة على هذا السؤال تتطلَّب معرفة طبيعة وجود الأشياء عند كانط.

ثانياً- الوجود الفعلي للأشياء عند كانط:

بالرغم من أن فلسفة كانط فلسفة مثالية؛ فإنه يُقرّ في مثاليته المتعالية- على خلاف مثالية ديكارت وباركلي- بوجود فعليّ للأشياء؛ إذ يقول: "*إن مثاليتنا المتعالية تسمح لموضوعات الحدس الخارجي أن تكون موجودة فعليًا مثلما تحدس في المكان، وتسمح لكل التغيُّرات في الزمان أن توجَد فعليًا مثلما تُتصوَّر في الحسّ الداخلي*"[3].

وإذا كان الوجود هنا يبقى رهناً بالسماح؛ فإنه في نص آخر ينظر إلى هذا النمط

---

(1) Heidegger, M., Phänomenologische, Op. Cit, P. 43.

(2) Kant, I., Metaphysische Anfangsgründe, Op. Cit, P. 554.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 390.

من الوجود بوصفه معطى لحسنا، يقول: "*أنا أقول توجد أشياء خارجنا بوصفها موضوعات معطاة لحسّنا فحسب لما يكون في ذاته، ولا نعرف عنه شيئاً*"(1).

ويخطو كانط خطوة أخرى نحو الاعتراف بالوجود المستقل للأشياء بوصفه متميِّزاً عن الأنا من جهة، وبوصفه في زمان ومكان ما دون إشارة إلى ضرورة أن يكون موضوعاً لإدراك، يقول: "*التعبير الذي مفاده أن موضوعاً يوجد خارجي Außer Mir يمكن أن يعني إما أنه موضوع متميز عني (أي عن الذات)، وإما أنه موضوع موجود في أي موضع آخر في المكان أو الزمان*"(2). وهنا يبدو وجود الأشياء مستقلاً تماماً.

والأمر الذي لا جدال فيه هو أن الاعتراف بالوجود الفعلي للشيء بمعزل عن الذات أمر ضروري داخل النسق الكانطي لموضوعية المعرفة، وهذا ما يؤكده آرثر كولنز؛ إذ يقول: "*إن كانط يقول، وأحياناً يقول بوضوح جداً؛ إن الموضوعات التجريبية حقائق توجد خارج ما هو عقلي، وأن من اليسير لفهمنا المباشر أن يصل إليها*"(3).

وإلى نفس هذا المعنى أيضاً يذهب باتون في قراءته نصوص كانط حين يقول: "*عندما لا نقع في خطأ فإننا نعرف الأشياء كما توجد فعلاً. كما أنها تظلّ توجد حتى ولو لم يكن هناك فَهم يعرفها*"(4). فهل يعني هذا أن حقيقة الشيء تتجلّى في تعيُّنه المادي دون النظر إلى أي شيء آخر؟ وإذا كان كانط يشترط ضرورة أن تسبق المادة الصورة في المعرفة، أي ضرورة أن يُعطَى لنا الموضوع أولاً، أي قبل أن نُصدِر أي حكم عليه؛ حتى يتسنّى لنا معرفته أو الحديث عن واقعية موضوعية لهذا الشيء، فـ"*هل ما نسمِّيه المادة هو نفسه الموضوع الخارجي، وهو ما نصل إليه في ذاته؟ أم أنه يبقى في خاصية حسّنا فحسب؛ ومن ثم لا يكون ثمة سؤال؟*"(5).

والواقع أن حقيقة الشيء ليس في تعيُّنه المادي فحسب، كما أن المادة ليست هي

---

(1) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 411.

(2) Kant, I., Metaphysik der Sitten, Op. Cit, P.353.

(3) Collins, Arthur W., Possible Experience, University of Kalifornia Press, London, 1999, P.4.

(4) Paton,H. J., Kant Metaphysics of Experience, Op. Cit, P. 59.

(5) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 562.

وحدها الموضوع؛ إذ لو كان الأمر كذلك لما تطلّب الأمر أن يقوم كانط بالبحث عن سبيل لتَجاوُز التجريبية.

ومن هذا المنطلق نجده يؤكد على أن المادة لا تكون أولية أبداً؛ إذ يقول: "*المادة تقابل الصورة، التي تكون في الحدس الخارجي موضوع الإحساس؛ ومن ثم فهي (أي المادة) هي الحدس الخاص والتجريبي للحس، وهي أيضاً الحدس الخارجي؛ لأنها لا يمكن أن تعطَى أوليًا أبداً في أي تجربة، ويجب أن أحسّ بشيء ما، وهذا هو واقع الحدس الحسي*"[(1)].

وعلى هذا فإنه يُقرّ صراحة بأن الموضوع يتكوَّن من مادة وصورة؛ إذ يقول: "*المادة والصورة هذان المفهومان يضعان أساس كل تفكير آخر؛ لأنهما يرتبطان بلا انفصال بكل استخدام للفهم؛ المادة تعني ما يتعيّن بشكل عام، والصورة هي تحديدها*"[(2)].

غير أن الصورة التي يتحدَّث عنها كانط هنا ليست هي هيئة الشيء أو شكله المادي، بل هي الإطار العقلي الذي يُعرف الشيء به من حيث هو ظاهرة. وعلى هذا يبدو من الصعب أن يتحدَّث المرء عن وجودٍ للأشياء عند كانط- من حيث هي ظواهر أي من حيث هي موضوع للمعرفة- مُنْبَتّ الصلة تماماً عن الذات. فالذات لا بدّ أن يكون لها دور ما في إدراك هذا الوجود الذي تحاول أن تعرفه أو تتحدث عنه أو حتى تتعايش معه أو تستخدمه. صحيح أنه ليس بالضرورة أن يكون وجود الأشياء موضوعاً للإدراك أو حتى موضوعاً للاستخدام الحالي أو الآني؛ إذ يمكِن ألا يدرك وجود الشيء لأمد طويل مع أنه موجود؛ لكن إن كان يجب أن يكون موضوعاً لمعرفة موضوعية فيجب أن يتضافر الحس والعقل لمعرفته.

بتعبير آخر إن مادة الموضوع وإن كان لها وجود واقعي ما يسبب الإحساس؛ فإن إدراك وجودها بوصفها ظواهر لا يتوقف على واقعة وجودها المادي فحسب، بل لا بد للإدراك من صورة ما يستطيع بواسطتها جمع متعدِّد الحدس الحسي أو الإدراكات الحسية التي تصله عبر حواسه في إطار ما، ويطلق عليها مسمًّى يتماشى مع حقيقة المدرَك وفقاً لخبراته السابقة.

Ibid, P. 251. (1)

Ibid, Loc. Cit. (2)

وإذا كان الموجود المعروف أو ما يمكن أن يُعرف من خلال تعيُّنه في العالم بوصفه موجوداً فعليًّا لا يُعرف إلا من خلال ما يصلنا عنه من حدس حسّيّ؛ فإن "*الحدس الحسي رغم تعدُّد درجاته لا يكون أوليًّا؛ لأن كَيْف الإحساس هو دائماً تجريبي فحسب، ولا يمكن أن يُتصوَّر أوّليًّا أبداً (على سبيل المثال الألوان والذوق... إلخ). لكنّ الواقعي الذي يتطابق مع الإحساس بشكل عام بالتضاد (ومع النفي = صفر) يتصور فقط شيئاً ما يتضمَّن مفهومه في ذاته (وجود)، ولا يعني شيئاً بوصفه تأليفاً في الوعي التجريبي بشكل عام. وبوسع الوعي التجريبي في الحسّ الباطن أن يرتفع من صفر حتى درجة عظيمة؛ بحيث إن كمّ الحدس الممتدّ (على سبيل المثال سطح مضاء يثير إحساساً أكبر مما يثيره مجموع إحساسات أخرى كثيرة (أقل إضاءة) مجتمعة. بوسع المرء إذاً أن يتجرّد تماماً من الكمّ الممتدّ للظواهر. ومع ذلك بوسعه أن يَتصوّر في الإدراك المجرَّد في لحظة واحدة تأليفاً للتصعيد المتجانس من صفر حتى الوعي التجريبي المعطَى؛ فتصبح كل الإحساسات بذلك إذاً بالمثل معطاة بَعديًّا. لكن الخاصية لها درجة يمكن أن تُعرَف أوليًّا. والجدير بالملاحظة أنه لا يمكننا أن نعرف أوليًّا في الكميات غير كيفٍ واحد، أعني الاتصال*"[1].

وعلى هذا فالصفات الأولية والثانوية- أو بتعبير التجريبيين الأفكار البسيطة والمركبة- لا يمكنها أن تحدِّد الوجود أوليًّا مهما أُوتيت من قوة أو ضعف أو كثرة أو قلة؛ إذ لا بد من تقدم الصورة على المادة واجتماعها معاً لإثبات وجود شيء ما.

ويبدو أن تحديد الشيء أو الموضوع بوصفه نتاج اجتماع المفهوم والحدس الحسي كان محاولة كانطية لِتجاوُز إشكالية الفلسفة المثالية والتجريبية على السواء؛ فهل نجح كانط في مسعاه؟

إننا نجد أحد الباحثين يقول: "*من الواضح أن (كانط) لم يكن بوسعه أن يقاوم إغراء تقديم دفاع عن الواقعية... وفيما يتعلّق به هو نفسه فقد كان يتعامل مع مشكلة ثانوية بالنسبة لمشكلة إدراك الموضوعات التي لم تكن جوهرية بالنسبة لموضوعيته النقدية. وكانت هذه هي المشكلة التي شغلت لوك وباركلي، لكنّ كانط تجنَّبها عمْداً*"[2]. ولا شكّ أن لمثل هذا الرأي مبرراته؛ فيبدو أن انشغال كانط

---

(1) Ibid, PP.180, 181.

(2) Paul, Robert W., Kant Collection of Critical Essays, Macmillan, London, 1998, PP. 174, 175.

بتحديد ما هو عام لم يجعله يولي الأمر ما يستحقه، وإن كان لم يهمله كلية، وإنما تناوله بقدر ما هو ضروري لمعالجته[1].

على أية حال فمما لا شكّ فيه أن كانط حين يقول: "*كل معارفنا تكون متميزة وفقاً للمادة (المحتوى الموضوع) أو الصورة، وبقدر ما تكون الصورة مرتبطة [بشيء ما]؛ فإنها إما أن تكون حدساً أو مفهوماً*"[2]؛ فهو يسير على خُطا التصوُّر التقليدي للموجود أو الشيء، بوصفه يتكوَّن من مادة وصورة تسبق فيه المادة الصورة؛ من حيث هو موجود متعيّن، وتسبق فيه الصورة المادة من حيث هو موضوع للمعرفة.

لكنّ كانط ابتكر لاجتماع المادة والصورة اسماً جديداً هو الظاهرة؛ إذ يقول: "*أُسمّي ما يتطابق مع الإحساس في الظاهرة مادتها، لكن ذلك الذي يجعل متنوِّع الظاهرة ينتظم في علاقات مؤكدة أُسمّيه صورة الظاهرة*"[3]. وكان ابتكار مفهوم الظاهرة ضروريًّا ليتماشى مع مفهوم كانط الجديد لطبيعة موضوع المعرفة الذي يتحدَّد بطريقة مزدوجة.

وإذا قال البعض إن هذا ينطبق على موضوع المعرفة من حيث هو ظاهرة ولا ينطبق على الموضوع من حيث هو موضوع؛ فالواقع أن كل موضوع هو موضوع للمعرفة؛ ومن ثم فما ينطبق على الموضوع ينطبق على المعرفة؛ فـ"*ليست المعرفة فحسب هي التي تتحدّد بطريقة مزدوجة، بل إن ما يمكن أن يُعرَف، أي الموضوع الممكن للمعرفة؛ يجب أن يتحدَّد بطريقة مزدوجة لكي يكون موضوعاً بشكل عام.*

---

(1) ما يعكس اهتمام كانط بشيء ما مختلف عما اهتم به الآخرون يتضح من خطاب بعث به إلى هرتز يقول فيه :" لقد لاحظت أنني ما زلت أحتاج إلى شيء ما جوهري شيء ما فشلت طوال دراستي للميتافيزيقا أنا والآخرين في أن نحيط به، وهو في الواقع مفتاح سر كل الميتافيزيقا، لكنه حتى الآن مازال مختبئاً، إنني أسأل نفسي هذا السؤال: ما العلاقة لما يوجد فينا ونسميه تصوّراً للموضوع ؟ إذا كان التصوّر يشكل فقط الطريقة التي تكون فيها الذات متأثرة بالموضوع؛ عندئذ فمن السهل أن نرى كيف يتطابق مع هذا الموضوع، ومن السهل أن نرى كيف أن هذا التكيف لفهمنا يمكن أن يتصور شيئاً ما؛ أي يكون له موضوعات؛ ومن ثم فإن التصورات السالبة لها علاقة يمكن فهمها". انظر: Kant, I., Correspondence, Translated by Arnullf Zweig, Cambridge, Letter To Marcos Herz, 21/2/1772 University Press1999.

(2) Kant, I.,Notes on Metaphysics, Op. Cit,P. 163.

(3) Kant, I.,Kritik der Reinen, Op. Cit, P.57.

إن الموضوع بالمعنى الدقيق عند كانط بالطبع ليس ما هو حسي فحسب، ولا ما هو مدرك فحسب. فإذا أوضحت على سبيل المثال ما الشمس وتحدثت عن الموضَّح بوصفه شمساً؛ فإن المسَّمى وما هو معنيّ ليس الموضوع بوصفه موضوعاً للمعرفة بالمعنى الكانطي الدقيق"[1]؛ فالشمس ليست هي ذلك الجسم الملتهب الذي لا يمكن أن أخترقه، ومهما أضفت إليها من محمولات فليس بوسع هذه المحمولات أن تجعلنا نحيط بمعرفتها؛ إذاً تنشأ المعرفة بالمعنى الكانطي حين يمكن أن يدرج متعدد الحدس في علاقة ويحكم بمبدأ؛ فمثلاً حين أقول عندما أشرقت الشمس ارتفعت حرارة الجو؛ فإن هذا لا يشكل معرفة بالمعنى الكانطي، بل تنشأ المعرفة حينما أقول كلما أشرقت الشمس ارتفعت درجة حرارة الجو.

وبالرغم من ذلك تُعَدّ التجربة مصدراً رئيسيًّا من مصادر التعرُّف على وجود الشيء عند كانط والصورة الموضوعية للمعرفة؛ فبوسعنا أن نقول إن التجربة التي تقوم على المدرَك الحسي تقدّم سنداً جديداً على ضرورة الوجود الفعلي؛ لأن الصورة الموضوعية للتجربة بشكل عام تتضمَّن كل تأليف ضروري لمعرفة الأشياء.

وإذا ما تضمن مفهوم الشيء قضية تأليفية ولم يكن التأليف مستمَدًّا من التجربة، أو على الأقل يمكن أن ينطبق على تجربة ممكِنة؛ فإنه يكون مفهوماً فارغاً. فإن استُمِدّ من التجربة كان مفهوماً تجريبيًّا. وإن كان شرطاً أوّليًّا للتجربة بشكل عام؛ فإنه يكون مفهوماً خالصاً؛ أي مفهوم عقلي أولي أولية منطقية.

لكن المدركات الحسية المستمدة من التجربة لا تشكل معرفة؛ وليس بوسع المفهوم الخالص هو الآخر أن يقدم معرفة موضوعية؛ ومن ثم فـ"*حتى عندما أتصوّر شيئاً دائماً بحيث إن كل ما يتبدّل فيه ينتمي إلى حالته فقط؛ فليس بوسعي أن أعرف أبداً من مثل هذا المفهوم وحده أن مثل هذا الشيء ممكن*"[2]. إذاً لا يلزم عن المفهوم العقلي لموجود تحقّق وجود فعليّ لهذا الموجود؛ فمن المفهوم لا يلزم وجود شيء متعيِّن مهما بلغ سموّ هذا المفهوم. كما أن الوجود لا يلزم عنه وجود آخر.

لكنّ شخصاً ما قد يُطلّ برأسه معلناً أن ثمة أشياء يمكن أن تكون ممكِنة من

---

(1) Heidegger, M., Dic Frage nach, Op. Cit, P. 107.

(2) Kant, I.,Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 215.

حيث مفهومها فحسب. خذ على سبيل المثال مفهوم المثلث؛ حيث يكون بوسعنا أن نحدده أوليًّا كموضوع، وعلى نحو خالص تماماً؛ طالما أن الهندسة تُبنَى من المفاهيم.

يردّ كانط على مثل هذا الاعتراض قائلاً: "*بما أن (المثلث) مجرَّد صورة موضوع فإنه سيبقى دائماً إنتاجاً للخيال فحسب، وستبقى إمكانية موضوعه محلّ شك بوصفه يتطلّب شيئاً ما بعد، أعني: إن مثل هذا الشكل قد تم التفكير فيه وفقاً للشروط التي تستند إليها كل موضوعات التجربة*"[(1)]؛ أي ضرورة توافر حدس ومفهوم لكي نُقرّ بوجوده.

وإذا كان المفهوم هنا متوافراً؛ فإن التساؤل ربما يكون حول كيفية وجود الحدس في حالة المثلث. لكن ذلك يتَّضح كالآتي "*عندما نفكر في المثلث بوصفه موضوعاً؛ فإننا نكون واعين بالتجميع أو التأليف لثلاثة خطوط مستقيمة وفقاً لقاعدة. وحدس المثلث يمكن أن يكون متَنجاً دائماً بواسطة مثل هذا التأليف*"[(2)].

وبناءً على هذا فإن كل محاولة لاشتقاق وجود الشيء من المفهوم المجرَّد للشيء تضيع هباءً، ولا تجدي فتيلة؛ لأن "*الإدراك الذي يعطي المادة للمفهوم هو الخاصية الوحيدة للفعلية Wirklichkeit*"[(3)]؛ أي للوجود الفعلي المعروف أو القابل للمعرفة.

لكن إذا كان الشيء أو الموجود أو الجسم يتألّف من مجموع المدركات؛ فهل يمكن أن نقوم بالعكس، أي بتفتيت التأليف بحيث يتلاشى الشيء تماماً؟

يقول كانط: "*في التفكيك المتتابع الدائم تكون كل الأجزاء قابلة لأن تُجَزّأ. إن التجزيء أي التراجع يتجه من المشروط إلى شروطه؛ لأن الشروط (الأجزاء) متضمَّنة في المشروط نفسه..... يبدو حقًّا أن الجسم حيث يجب أن يُتصوَّر كجوهر في المكان يتميّز عن هذا فيما يتعلّق بقانون إمكانية التقسيم للمكان؛ لأن المرء بوسعه على كل حال أن يقدّم تعريفاً صحيحاً. إن التفتيت لا يمكنه أبداً أن يزيل كل تأليف*"[(4)]؛ ومن ثم فإن وجود الموجود لا يتأثر بالتغيُّر الذي قد يحدث في مجموع

(1) Ibid, P. 217.

(2) Ibid, Loc. Cit.

(3) Ibid, P. 218.

(4) Ibid, PP. 412, 413.

الصفات؛ لأن الصفات لا تؤلف وجوده، وإنما يتألف وجوده أوليًّا، وهنا يبرز دور التأسيس العقلي؛ فكيف يؤسس العقل وجود الموجود؟

ثالثاً- التأسيس العقلي لوجود الموجود:

لكي يوضح كانط ضرورة التأسيس العقلي لوجود الموجود، هذا التأسيس الذي يتجاوز اقتران الحدس بالمفهوم إلى ممارسة فاعلية العقل المتمثلة في التأليف بين المدركات؛ يقول: "*إنني أدرك الظواهر يتلو بعضها بعضاً، أعني أن حالة للأشياء توجد في الزمان كان ضدها في حالة سابقة. إنني أربط إدراكين في الزمان على نحو خاص. والآن فليس الربط عمل الحس المجرد دون الحدس، بل هو منتج القدرة التأليفية لملكة الخيال*"(1)؛ لا بد إذاً من وجود العقل لتأليف المتعدد الحسي وإعطائه معنى.

ومن ناحية أخرى ينظر كانط إلى تغيُّر الأشياء على أنه تتالٍ يحدث في الزمان؛ فنراه يقول: "*إن فهم المتنوِّع في ظاهرة بيت قائم أمامي هو فهم متتالٍ. والآن يكون السؤال: هل متنوِّع هذا البيت نفسه متتالٍ في ذاته؟ هذا ما لا يقبله أحد بالطبع. لكنني إذا رفعت مفاهيمي عن الموضوع المتتالي؛ فإن البيت نفسه لا يكون شيئاً في ذاته، بل ظاهرة فقط، أي تصوُّر يكون موضوعه المتعالي غير معروف؛ فماذا يُفهم إذاً من السؤال: كيف يمكن للمتنوِّع في الظاهرة نفسها (مع أنها لا تكون شيئاً في ذاته) أن يترابط؟ هنا يصبح ما يوجد في الفهم المتتالي تصوُّراً*"(2).

ومن هذا المنطلق اعتبر كانط الشروط العقلية هي الكفيلة بتحديد أوجه وجود الموجود، فعليًّا كان أو ممكِناً أو ضروريًّا. فَعَلَى أي نحو تُحقِّق هذه الشروط وجود الموجود؟

يكون وجود الموضوع أو الموجود فعليًّا للمعرفة إذا تَحقَّقت له شروط التجربة، ولا يكون كذلك متى لم تتحقَّق. فهل الوجود الفعلي هو وحده نمط الوجود الممكِن وكل ما عداه يُعدّ لغواً فارغاً كما تزعم الوضعية المنطقية؟ أما من سبيل آخر للاستدلال على وجود بعض الأشياء التي نرى أثرها ولا نراها؟ ألسنا نشاهد أوراق

(1) Ibid, PP. 192, 193.

(2) Ibid, P.191.

الأشجار تتحرك لكننا لا نرى الريح؟ ألا تلفح وجوهنا العاصفة وتطيح بكل ما ليس ثابتاً متيناً ملقية إياه بعيداً دون أن يكون بإمكاننا القبض عليها لنعاقبها على ما فعلت؟ ألسنا نشعر برعشة قوية حين نمسّ سلكاً به كهرباء، وحين نضغط على الزر يُضاء المصباح أو تُدار الآلة دون أن يكون بوسعنا أن نقبض على هذه الكهرباء بأيدينا أو نشمّها بأنوفنا؟ فهل ننكر وجودها رغم أثرها البادي وكونها تندّ عن المعاينة التجريبية؟

يقول كانط: "*ليس بوسع المرء أن يزعم أن الحساسية هي نوع الحدس الوحيد الممكن*"(1). أي ليس كل ما عدا المتعيِّن والمتحقِّق هباءً وقبض الريح. فثمّة أنواع أخرى للوجود؛ فما أنواع الوجود الأخرى؟

يقول كانط: "*1- إن ما يتفق مع الشروط الصورية للتجربة (وفقاً للحدس والمفاهيم) يكون ممكناً. 2- ما يترابط بالشروط المادية للتجربة (الإحساس) يكون فعليًّا. 3- ما يتحدَّد ترابُطه مع الفعل وفقاً لكل الشروط العامة للتجربة يكون ضروريًّا*"(2).

إن ما يريد كانط أن يقوله هنا هو أن وجود الموجود على ثلاثة أنواع: الفعلي وهو ما يتوافر لدينا حدس حسي عنه، ويرتبط حدسه هذا بمفهوم عقلي؛ والممكِن وهو ما لا يتوافر لدينا حدس حسي عنه، بل مفهوم عقلي وحسب، ويكون له وجود عندما يتفق مع شروط المعرفة، وهي المقولات العقلية بشكل عام، ومنها الزمان والمكان؛ والضروري وهو ما لا تستقيم معرفة التجربة إلا به، وهو المبدأ أو واجب الوجود لذاته. وهذه عينها هي أنواع الموجود التقليدية المتعارَف عليها.

وبناءً على هذا فليس التعيُّن المادي هو نمط الوجود الوحيد عند كانط، بل هناك أنماط أخرى كثيرة؛ لأن الوجود ينفتح على ثراء الإمكان.

وإذا كانت الوضعية المنطقية قد اعتبرت العبارة الميتافيزيقية التي تخبرنا عن شيء غير محسوس "*عبارات فارغة من المعنى لسبب بسيط هو أنها ليست مما يجيز المنطق أن يكون كلاماً على الإطلاق*"(3)؛ فإن محاولة نِسْبتها إلى كانط تبدو محاولة غير

(1) Ibid, P. 243.

(2) Ibid, P. 213.

(3) محمود، زكي نجيب: موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، ط 3، 1987م، ص 78.

مشروعة على الإطلاق، فضلاً عما فيها من فهم مُبتسَر لفلسفته وليّ عنقٍ لكثير من الحقائق.

وابتداءً فيما يتعلَّق بالوجود الفعلي يوضِّح كانط أن "*المقولات الخالصة بدون الشروط الصورية للحساسية لها معنى متعالٍ وحسب، لكن ليس لها استخدام متعالٍ؛ لأن هذا في ذاته غير ممكن، بينما يفتقر إلى كل شروط أي استخدام (في الحكم)، أي الشروط الصورية لإدراج أي موضوع ظاهري تحت هذه المفاهيم. وحيث لا ينبغي إذاً أن يكون لها أي استخدام تجريبي (بوصفها مقولات خالصة وحسب). ولا يمكن أن يكون لها استعمال متعالٍ. كذلك لن يكون لها استخدام إذا انفصلت عن كل حساسية، أي لا يمكن أن تطبَّق على الموضوع الظاهري*"(1).

الحساسية إذاً – والتي هي القدرة على تلقِّي التصوُّرات بالطريقة التي نتأثر بها بالموضوعات– هي التي تتيح للمفاهيم العقلية أن يكون لها استخدام تجريبي، أي واقعية موضوعية. يقول كانط: "*لكن ما يثير الدهشة أننا لكي نفهم إمكانية الأشياء كنتيجة للمقولات، ونبرهن على واقعيتها الموضوعية؛ فنحن لا نحتاج إلى حدوس وحسب، بل نحتاج دائماً إلى حدوس خارجية؛ فلو أخذنا على سبيل المثال المفاهيم الخالصة للإضافة فسنجد أنه: لكي نعطي مفهوم الجوهر شيئاً ما يتطابق بشكل دائم في الحدس وبذلك نبرهن على الواقعية الموضوعية لهذا المفهوم؛ فنحن بحاجة إلى حدس في المكان (المادة)؛ لأن المكان وحده متعيّن بشكل ثابت*"(2).

وطالما أننا لا نستطيع أن نتعرف من المقولات على إمكان الأشياء بشكل مباشر؛ فيجب في نفس الوقت أن نعي أننا لا يمكن أن نتعرف على وجود الأشياء بشكل أولي تماماً، بل نتعرف عليها بشكل أولي مقارن من حيث علاقاتها بالأشياء الأخرى. وفي هذا الصدد يقول كانط: "*والآن حيث لا يكون ممكناً أن يُتعرَّف على وجود Existenz موضوعات Gegenstände الحسّ بشكل أولي تامّ، بل يمكن التعرُّف عليه بشكل أولي مقارن من حيث تعلّقه بالموجودات الأخرى، أي بوصفه وجوداً Dasein معطًى بالفعل، إلا أننا لا نصل عندئذٍ إلا إلى الوجود الذي يجب أن يكون متضمَّناً في أي مكان في ترابُط التجربة التي يكون الإدراك المعطَى جزءاً*

---

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 239.

(2) Ibid, P. 230.

منها. كذلك لا يمكن أن نعرف ضرورة الوجود أبداً من المفاهيم، بل نعرفها في كل وقت من ترابطها مع ما هو مدرَك وفقاً للقوانين العامة للتجربة"[1].

ليس ثمة سبيل إذاً لإثبات الوجود من خلال المقولات الخالصة. فإذا ما توجَّهنا صوب مقولة الجهة المعنيَّة بإضافة المحمول إلى الموضوع؛ فسنجد أن "*مقولة الجهة المعنية بنسب المحمول إلى الموضوع تمتاز بأن المفهوم الذي تضيفه بوصفه محمولاً أي بوصفه تحديداً للموضوع لا يزيد قليلاً أو كثيراً (في إثبات وجود الشيء)، بل إنها تعبِّر فقط عن العلاقة بقدرة المعرفة*"[2].

والجدير بالملاحظة في هذه العبارة أن كانط يوضح الآن أن "*الوجود والتواجد لم يعودا ممكنَيْن من العلاقة بقدرة الفهم، بل من العلاقة بقدرة المعرفة، هذا يعني أن كل شيء ينتمي للفهم وللمَلَكة الحكم؛ ومن ثم تستقبل الأشياء تحديدها من منطقة التجربة، أي من الإحساس*"[3] كدلالة على الوجود الفعلي.

إذاً ليس بوسع اللغة التي أستخدمها لوصف موضوع ما مهما كانت بلاغتها ومهما كانت دقَّتها العلمية أن تنقل ما أتحدّث عنه بوصفه موضوعاً- مهما نسبت إليه من محمولات- من كونه مفهوماً إلى كونه موجوداً فعليًّا. إن حرب الكلمات التي تُشَنّ إذاً لن تجدي فتيلة في تحقيق الوجود الفعلي للشيء أو حتى لأمر ما، وإنها على أفضل حال يمكن أن تُفصِح عن طبيعة وجود الموجود أو الشيء.

أما إذا حاولنا التعرُّف على الوجود الممكِن[4]؛ فسنجد أنه "*بوسع المرء أن يتعرَّف على وجود الأشياء أيضاً بطريقة أولية مقارنة قبل إدراكه لها، وذلك عندما (يترابط هذا الوجود) فقط مع الإدراكات المتّحدة وفقاً لمبادئ الترابط التجريبي (المماثلات)؛ لأن وجود الشيء عندئذٍ سيرتبط بإدراكنا في التجربة الممكِنة، وسيكون*

---

(1) Ibid, PP. 222, 223.

(2) Ibid, P. 213.

(3) Heidegger, M., Kants These über Das Sein, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1963, PP. 15, 16.

(4) يقول كانط: "إن إمكان الشيء يكون على نوعين: 1- إما ان ما يوجد يكون مترابطاً بطريقة معينة وفقاً للقوانين الموجودة بالفعل فيه عن طريق خصائصه... 2- أو الإمكان الذي لا يوجد فيه شيء، في هذه الحالة لايوجد شيء مادي...وهنا لا يمكن أن ينشأ مفهوم عن أي موضوع". انظر: Kant, I.,Notes on Metaphysics, Op. Cit, P.86.

بوسعنا وفقاً لهدي تلك المماثلات أن نصل لمعرفة الشيء من سلسلة الإدراكات الممكنة. كذلك نتعرّف على وجود المادة المغناطيسية الجاذبة لكل الأجسام من إدراكنا لبرادة الحديد، مع أن الإدراك المباشر لهذه المادة غير ممكن لنا وفقاً لطبيعة أعضائنا. تحصل أيضاً معرفتنا بوجود الأشياء إذاً حيث يصل الإدراك وما يلحق به وفقاً للقوانين التجريبية؛ فإذا لم نبدأ من التجربة أو لم ننطلق وفقاً لقوانين الترابط التجريبي للظواهر؛ فعبثاً نريد أن نكتشف وجود أي شيء أو نبحث عنه"[1].

ومن ناحية أخرى يذهب كانط إلى أنه إذا كان بوسعنا أن ندرك الشيء أو الموضوع؛ فإن المفهوم العقلي (النومينا) الذي عليه يتأسّس الشيء لا يمكن لنا أن ندركه وإنما يمكن أن نعرفه فحسب؛ لأنه "*إذا ما نحّى المرء جانباً كل ما هو تجريبي من مفاهيم التجربة عن الجسم شيئاً فشيئاً كاللون والصلابة والليونة والثقل والكثافة؛ فسيبقى ... ما لا يمكن أن نحذفه ... لذلك إذا حذفت كل الخصائص التي تعلّمك إياها التجربة في مفاهيمك التجريبية عن كل موضوع- جسميًّا كان أم غير جسمي- فسيبقى لديك خاصية لا يمكن تناولها؛ ولهذا يُفكّر فيها بوصفها جوهراً أو متعلّقة بالجوهر، مع أن هذا المفهوم لا يتضمّن تحديداً أكثر من أي موضوع بشكل عام*"[2].

وإذا كان إمكان الشيء يتطلّب أن يكون مفهوم الشيء متوافقاً مع الشروط الصورية للتجربة بشكل عام؛ فإن "*الممكن الحقيقيّ عند كانط هو ما يكون معطى في إطار مقولاتنا التخطيطية. هذا يعني أنه يكون ممكناً داخل النسق المقولاتي ... ولا يجب أن يُفترَض أن بوسع المرء أن يتحدّث عن إمكانية نسق مقولاتي آخر في إطار التفكير الكانطي*"[3]. بمعنى آخر يجب أن يترابط افتراض الوجود الممكن مع شروط التجربة ولا يتناقض معها.

ويُقرّ كانط أن مملكة الإمكان أوسع بكثير من حقل الفعلي، أو ما هو موجود فعليًّا؛ فيقول: "*كل فعلي ممكن؛ وينتج عن هذا بطريقة طبيعية وفقاً للقواعد المنطقية*

Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 218. (1)

Ibid, P.38. (2)

Seebohm, Thomas M., Über die Unmögliche Möglichkeit, andere Kategorien zu (3) Denken als die Unseren, Ihalt in Kants Transzendentale Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie, Heraus-gegeben vom Forum Für Philosophie Bad Homburg, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1988, PP.16, 17.

للعكس القضية الواضحة جزئيًا أن بعض الممكن فعلي، والتي يبدو أنها تعني أن الكثير من الممكن ليس فعليًا"[1].

وهذا بطبيعة الحال يجعل كانط يخطو خطوة أخرى في الاتجاه المضاد للوضعية المنطقية. كما لا يمكن كذلك أن يُعَدّ اعتراف كانط بأن الممكن أكثر ثراءً من المتحقِّق الفعلي تمهيداً لقول هيجل: "*إن ما هو عقلي متحقِّق بالفعل، وما هو متحقِّق بالفعل عقلي*"[2]؛ لأن هذا المبدأ يضرب بكل شروط التجربة عرض الحائط، ويزعم أن التصوُّرات العقلية لها وجود فعلي؛ ومن ثم فهو يخلط على نحو واضح بين الوجود كمفهوم والوجود المتعيِّن. فماذا إذاً عن الوجود الضروري؟

إنه "*لكي تريد أن تبرهن على شيء بوصفه ضروريًا وفريداً بالنسبة للمحتوى لا يمكن أن تفكر في المتغير*"[3]. لا يمكن إذاً أن نبرهن على العقلي أي الضروري من التجريبي؛ لأن العقلي أولي عليه.

ويجب التمييز بين الضروري الذي تتطلَّبه التجربة وبين الضرورة؛ حيث إن "*الضرورة تتعلَّق بعلاقة الظواهر وفقاً لقانون العلِّيَّة الديناميكي، والذي يتأسَّس عليه إمكانية أن يُستدَلّ من أي وجود معطًى (سبب) أوليًا على وجود آخر المسبب (المعلول) **Wirkung**. ومن ثم يكون كل ما يحدث ضروريًا فرضاً*"[4].

ومن الجدير بالذكر هنا أن شوبنهاور لاحظ أن الصدفة تُعَدّ النقيض المقابل للضرورة عند كانط؛ إذ يقول: "*إن النقيض المقابل أعني نفي الضرورة هو الصدفة. إن محتوى الصدفة سالب، أعني لا يشير إلى شيء أبعد من التالي. إنه يعبِّر عن غياب الربط من خلال مبدأ العلِّة؛ وبالتالي يكون العرضي دائماً نسبيًا فحسب*"[5]؛ فالعِلَّة تربط الموجود برباط يؤصِّل وجوده. والموجود الذي لا يرتبط وجوده بعِلَّة عَرَض.

---

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 225.

(2) هيجل: أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996م، ص113.

(3) Seebohm, Thomas M., Über die Umoglich, Op. Cit, P. 17.

(4) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 223.

(5) Schopenhuer, Arthur, Kritik der Kantischen Philosophie, inhalt in Band 1, Sämmtliche Werke in Fünfen Bänden, Erschienen im Inselverlag, Leipzig, P.602.

وفيما يتعلّق بطبيعة الضرورة التي تحكم التغيُّر في الظواهر؛ فإن المبدأ الذي ينص على أنه "*لا يوجد في الطبيعة ضرورة عمياء، بل فقط ضرورة مشروطة؛ ومن ثم مفهومة*"[1] أي ضرورة معقولة انطلاقاً من المبدأ العقلي للعلة؛ يشير إلى أن الضرورة عند كانط مشروطة، أي تتطلب افتراض العلة سلفاً.

في ظلّ مبدأ العِلَّة الذي يحكم كل قوانين عالمنا الطبيعي تقريباً إذاً يصبح وجود الموجود محدَّداً بشكل ما من عِلّته من حيث المبدأ، أعني أن وجود الموجود هنا يكون محكوماً بمبدأ العِلَّة والمعلول، ولا يكون رهناً للمصادفة؛ لأن كل شيء يسير وفقاً لهذا القانون الذي يُضفي الضرورة على معرفتنا شأنه شأن كل المبادئ الأولية الأخرى.

ولكي نعرض للتغيُّر بوصفه حدساً يتطابق مع مفهوم السببية يجب أن نتّخذ الحركة بوصفها تغيُّراً في المكان مثالاً على ذلك، بل بذلك وحده يكون بوسعنا أن نفهم التغيُّرات التي تحدث للشيء؛ فـ "*التغيُّر هو ربط التعيُّنات المتعارضة التي تناقض بعضها بعضاً في وجود Dasein نفس الشيء الواحد؛ فكيف يمكن أن ينتُج من حالة معطاة للشيء حالة أخرى متعارضة للشيء نفسه؟*"[2]. يجب إذاً فهم التغير على أنه تتالٍ مستمر للأعراض على ما هو ثابت؛ أي على الجوهر. لكن ألا يمكن القول إن التغيُّر الناتج عن الحركة يؤدِّي إلى وجود قفزات؟

يقول كانط: "*إن مبدأ الاتصال Kontinuität يمنع كل قفزة في سلسلة الظواهر (التغيُّرات)، لكنه أيضاً يمنع كل فجوة وكل ثغرة بين ظاهرتين في مجموع كل الظواهر التجريبية في المكان*"[3].

وبناءً على هذا المبدأ ينكر كانط الخلاء على عكس نيوتن الذي يُقِرّ به ليعلّل الحركة. ويأتي إنكار كانط الخلاء انطلاقاً من أن كل مدرَك هو ظاهرة. وما ليس بظاهرة يتجاوز مجال التجربة التي لا تدرك في أفقها إلا ما هو ظاهر. يقول: "*لا يمكن أن يحدث hineinkommen شيء في التجربة يدلّ على خلاء Vacuum أو*

Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 223. (1)

Ibid, 224. (2)

Ibid, Loc. Cit. (3)

يسمح به بوصفه جزءًا من التأليف التجريبي"[1].

إن "*كل انتقال من حالة إلى أخرى يحدث إذاً في الزمان الذي يكون متضمَّناً بين اللحظتين؛ اللحظة الأولى تحدِّد الحالة التي يخرج منها الشيء، واللحظة الثانية هي الحالة التي يحصل عليها الشيء. تشكّل اللحظتان إذاً حدود زمن التغيُّر؛ ومن ثم الحالة المتوسطة بين الحالتين، وتنتميان بما هما كذلك إلى كلية التغيُّر. والآن فإن لكل تغيُّر سبباً يبرهن على علّيته على امتداد الزمان الذي يحدث فيه التغيُّر. لا يحضر السبب إذاً تَغيُّره فجأة (أي مرة واحدة أو في لحظة)، بل في زمان؛ بحيث إن كمّ الواقع (ب – أ) يتخلّق من خلال الدرجات الأقل المتضمنة بين الأولى والأخيرة*"[2].

وإذا كان المتعارَف عليه أن العِلَّة يجب أن تسبق المعلول دائماً؛ فإن كانط يُنوّه إلى إمكانية أن تتعاصر العِلَّة مع المعلول؛ إذ يقول: "*يمكن أن يوجد السبب والمسبب في نفس الوقت ثمة حرارة في الحجرة التي تُشرِف على الهواء الطلق. إنني أتطلّع إلى السبب حولي فأجد موقداً مشتعلاً. والآن فإن السبب يوجد مع مسببه في نفس الوقت، أي حرارة الغرفة. لا يكون هنا إذاً سلسلة تتابع للزمان بين السبب والمسبب، بل يوجدان معاً... لكن في اللحظة التي ينشأ فيها السبب ابتداءً يكون في نفس الوقت مع عِلِّية سببه؛ لأنه لو توقّف السبب لحظة سلفاً عن أن يوجد لما كان لهذا أن ينشأ*"[3].

ومن الممكِن أن يعترض معترض هنا على كانط قائلاً: إن السبب لا بدّ أن يسبق المسبب حتى عندما يوجد مع المسبب بوصفه سبباً، وهذا بالفعل ما لا يرفضه كانط. على أن نضع في اعتبارنا أنه يستخدم تعبير في نفس الوقت وليس في نفس اللحظة.

كما يمكن أن يؤخذ عليه أنه- حين جعل في توقُّف السبب عدم وجود الموجود- يقترب إلى حد كبير من نظرية الخلْق المستمرّ؛ نظراً لأن وجود الموجود المتوقف على السبب يكون وجوده لحظيًّا، ولا استمرارية فيه إلا بالتبعية.

Ibid, 225. (1)

Ibid, 205. (2)

Ibid, 201. (3)

غير أن كانط لا يتحدث عن الخلْق، وإنما عن اقتران مستمر للظواهر الحسية يتم وفقاً لمبادئ عقلية، صحيح أن هذا الاقتران يتم داخل الزمان وتكون فيه العلة محدثة للمعلول في الزمان، حتى وإن اختفى الزمان، أي حتى وإن تقارب وقعهما في الزمان، وهذا ما يمكن أن يفهم من قوله: "*وعلى المرء هنا أن يلاحظ بالنظر إلى نظام الزمان وليس إلى سريانه نفسه أن العلاقة تبقى حتى عندما لا يمرّ الزمان. إن الزمان بين عِلِّية السبب ومسبّبه المباشر يمكن أن يختفي (في نفس الوقت أيضاً). لكنّ علاقة الواحد بالآخر يبقى من الممكن تحديدها في الزمان دائماً؛ فإذا نظرت إلى كرة تقع على وسادة محشوّة وتضغط عليها مُحدِثة تجويفاً فيها؛ فإن السبب والمسَّبب يكونان في نفس الوقت*"(1).

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل يمكن تفسير الخلْق وفقاً لقانون العِلِّيّة عند كانط كما حدث في الفلسفة السابقة عليه أم أن الأمر يختلف؛ حيث يصعب الانتقال من التصوُّر أو المفهوم إلى إثبات الوجود الفعلي، وهو أمر غير وارد داخل النسق الكانطي بشكل عام؟

يقول كانط: "*الخلْق لا يُسمح له أن يوجَد كحادثة بين الظواهر بما أن إمكانيته وحدها ترفع وحدة التجربة، مع أنك إذا نظرت إلى كل الأشياء لا بوصفها ظواهر بل بوصفها أشياء في ذاتها وكموضوعات للفهم المجرَّد. ومع أنها جواهر يمكننا أن ننظر إليها على أنها متعلِّقة من حيث وجودها بعلَّة أجنبية*"(2).

لا يمكن إذاً أن يُعزَى الوجود المادي المتعيِّن للموجود إلى العِلَّة الخارجية. لكنّ الأشياء في ذاتها- أو الشيء المعنوي كالجوهر والروح والنفس- هي التي يمكن أن يكون وجودها متعلِّقاً بعِلَّة خارجية حيث يتناظر وجود الأشياء في ذاتها (الروح والنفس) مع وجود العِلَّة الأولى التي لا يمكننا أن نعرف عنها إلا أنها مفاهيم عقلية أو تصوُّرات عقلية أو دوجماطيقية برهانية.

ويؤكد كانط على منحاه هذا فيقول: "*أن يحدث شيء ما أي أن يوجد شيء ما أو حالة لم تكن فيما سبق لا يمكن أن تُدرَك تجريبيًّا؛ حيث لم تتضمَّن ظاهرة هذه الحالة في ذاتها مسبَقاً؛ لأن الفعلية **Wirklichkeit** يتلوها زمان فارغ؛ ومن ثم فالنشوء*

---

(1) Ibid, 202.

(2) Ibid, 204.

الذي لا تسبقه حالة من الأشياء لا يمكن أن يُفهَم مثلما لا يُفهَم الزمان الفارغ"[1].

النشوء أو الخلق إذاً غير مبرَّر تجريبيًّا. وعالم التجربة هو الوحيد الذي يمكننا أن نعاينه ونصل فيه لليقين. هنا يقف كانط موقفاً مختلفاً عن أرسطو الذي يقول: "*العِلَّة تعني ما منه يأتي الشيء إبتداءً إلى الوجود بعد أن كان كامنًا*"[2]؛ فالعِلَّة عند أرسطو هي عِلَّة إيجاد بالمعنى المادي، وإن كانت العلل المُوجِدة عنده متعدِّدة، بينما عند كانط العِلَّة المحدثة للأشياء في ذاتها واحدة.

وكان منطقيًّا بناءً على كل هذا أن ينكر كانط المعجزة انطلاقاً من إيمانه بالضرورة التي تحكم المعرفة العقلية؛ لأن المعجزة لا تتأسَّس على قاعدة، وليس لها من وجهة نظره سند وجود، أو ليس لها ما يبرِّرها؛ فـ"*وفقاً لمبدأ العِلَّة تعطى التجربة بوصفها إدراكاً في إطار علاقات السبب والمسَّبب الطبيعية فحسب؛ (وبالتالي) فإن التداخُل فوق الطبيعي في المجالات الطبيعية بوصفه معجزة لا يمكن أن يوجَد. إن المبدأ بالأحرى لا يدَّعي فحسب أننا مازلنا لا نعرف المعجزة ابتداءً بشكل عام، بل إنه في مجال موضوعات تجربة الطبيعة الممكنة لا يمكن أن تحدُث المعجزة؛ لأن موضوعية التجربة تُبنَى من خلال علاقة السبب والمسَّبب. وفي المعجزة لا ننسخ العِلَّة فحسب، بل ننسخ كلّ موضوعية*"[3].

وإذا كان بوسعنا أن نخرج مما سبق بأن الشيء لا يخلق من عدم عند كانط؛ فإن ثمة سؤالاً آخر له مشروعية طرح وهو: هل يؤمن كانط بفَناء الشيء؟

إننا نجده في (نهاية كل شيء) يذهب إلى أن "*النهاية الطبيعية لكل شيء والتي تكون وفقاً لنظام الغايات الأخلاقية للحكمة الإلهية يمكن أن نفهمها بشكل حسن في النقد العملي (أما في النقد النظري؛ فيجب أن تُفهَم على أنها مظهر من مظاهر التغيُّر)؛ لأنه لو لم يكن هناك تغيُّر في العالم لما كان الزمان؛ لأن التغيُّر يمكن أن يوجد فقط في الزمان. ودون أن نفترض الزمان لا يمكن أن نفكِّر في التغيُّر مطلَقاً. وهنا نتصور نهاية كل شيء بوصفها موضوعاً للحسي، والتي لا يمكن أن نصوغ أي مفهوم عنها على الإطلاق لأنها ستنطلي علينا لا مفرّ إذا أردنا أن نخطو ولو خطوة*

(1) Ibid, P.194.

(2) Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 1013.

(3) Höffe, Otfried, Immanuel Kant, C.H. Beck Verlag, München, 1983, P. 127.

واحدة من العالم الحسي إلى العالم المعقول"[1]. يُفهَم الفناء إذاً عند كانط على أنه التناهي المادي للشيء أو للموجود، وهو حالة من التغيُّر تعتري الموجود.

وأخيراً إلى أي حدّ يمكن أن يتماشى تحديد كانط للموضوع مع العلم المعاصر خاصة نظرية الكوانتم التي كانت معنيّة بهذا الأمر؟

إن نظرية الكوانتم تذهب إلى صعوبة تحديد الموضوع أولاً وفقاً لمبادئ عقلية؛ نظراً لعدم وجود معلومات كافية لدينا عن الموضوع؛ فـ"*عدم الاكتمال المعلوماتي عن المجموعة (س) يعني أن من غير الممكن أن نستدلّ من نتائج القياس المصاحب للمجموعة (س) على حالة لنسق قبل القياسات (أي على مبادئ أولية). وكيفما يكُنْ فإن وصف نسق الكوانتم الذي يبحث هذه المشكلات بدلاً من استخدام فئة محدَّدة للخصائص الموضوعية مع قيم حقيقية من (صفر) إلى يجعل بوسع المرء أن يبدأ بمجموع كل الخصائص المقاسة، إذا كانت هذه الخصائص مفهومة بمعنى القضايا غير الواضحة*"[2].

أي أن نظرية الكوانتم تستدلّ على وجود الشيء من خلال القياسات الإحصائية المترابطة على وجود الشيء أو الموجود. وهنا تتقارب هذه النظرية مع ما ذهب إليه كانط من معرفة الوجود الممكن للشيء من خلال ترابُط افتراض وجوده مع الإدراكات في التجربة.

ورغم أن نظرية الكوانتم تذهب إلى صعوبة تحديد مفاهيم أولية لمعرفة الشيء؛ فإن "*إمكانية تطبيق مقولات الجوهر والعلّة على الملاحظات غير الواضحة له نتيجة، قوامها أن الموضوعات الفردية مع الهوية الزمانية يمكن على الأقل أن تكون مبنية بطريقة تقريبية. ومن ناحية أخرى فإن مقولات الجوهر والعلّية هي شروط ضرورية لموضوعية معرفتنا*"[3].

كما أنه ليس بوسعنا أن نغفل شرطي الزمان والمكان في أي معرفة كائنة ما تكون. وينتُج عن هذا أن "*المعرفة الموضوعية بالمعنى الكانطي ممكنة أيضاً في فيزياء*

---

(1) Kant, Das Ende aller Dinge, inhalt in Band VI, Sämmtliche Werke in Achten Bänden, MDCCCCXXI im Inselverlag, Leipzig, P. 645.

(2) Mittelstaedt, Peter, The Constiution of Objects in Kant's Philosophy and in Modern Physics, contained in Kant and Contemporary Epistemology, Edited by Paolo Parrini, Kluwer Academic Publishers, London, 1994, P. 125.

(3) Ibid, P.126.

الكوانتم هنا. وكيفما يكُنْ فإن الشروط المادية السابقة على التجربة التي تلزم من قياس نظرية الكوانتم تسمح بأن تبني فقط نوعين من الموضوعات؛ إما الموضوعات التي تكون غير كاملة ومن ثم عسيرة المنال، وإما الموضوعات التي تكون غير واضحة، وتُبنى تقريبيًّا فحسب. إن الحالة الأخيرة التي تكون في اتفاق مع التأويل المعاصر لميكانيكا الكوانتم توضح أنه بشكل عام من غير الممكن أن تبدأ بادّعاء أننا بالفعل نملك معرفة ما عن موضوع للتجربة. وفي حالات عديدة تكون هذه الموضوعات غير واضحة فقط، والتي هي مبنية بطريقة تقريبية. وكيفما يكُنْ فإن هذا التحديد لا يلغي موضوعية المعرفة الفيزيائية"[1].

ومن هذا يتّضح أن المعرفة الفيزيائية المعاصرة متمثلة في نظرية الكوانتم لا ترفض الشروط العامة للمعرفة التي اشترطها كانط، لكنها تنظر إلى أن التحديد التقليدي للموجود غير ذي جدوى فيما يتعلّق بتحديد الموجودات متناهية الصغر التي لا ندركها بشكل مباشر. ورغم ذلك فإنها تلتقي مع شروط كانط للوجود الممكِن الذي ذهب إلى أننا نتعرف عليه من خلال ترابُط مفهومه مع الإدراكات الفعلية للتجربة.

وإذا كان هذا تصوُّر كانط لتحديد وجود الموجود وفقاً لشروط التجربة؛ فما أنواع الموجودات عنده؟

رابعاً- المعاني المتعدِّدة للموجود عند كانط:

يرى هيدجر أن الشيء أو الموجود له عند كانط معانٍ عدة؛ فهناك الشيء الطبيعي، والشيء بمعنى الجسم الطبيعي؛ إذ يقول: "*يحدِّد كانط الشيء الطبيعي بوصفه شيئاً سهل المنال. الجسم الذي يكون موضوعاً للتجربة، أي لمعرفة الرياضيات الطبيعية. إن الجسم شيء ما في الحركة أو ساكن في مكان؛ لذلك فإن الحركات بوصفها تغيُّرات في المكان يمكن أن تكون محدَّدة عددياً وفقاً لعلاقاتها*"[2].

لكننا من جهة أخرى نجد كانط في (أفكار عن التقدير الصحيح للقوة الحية)

Ibid, P.128. (1)

Heidegger, M., Die Frage nach, Op. Cit , PP. 148, 149. (2)

يفرّق بين الجسم الرياضي والجسم الطبيعي على أساس أن الجسم الطبيعي توجد بـه قوة، بينما الجسم الرياضي لا توجد به مثل هذه القوة؛ إذ يقول: "*إننـا نريـد أن نـرى الآن ما يكون بالنسبة للخاصية التي نجدها في الجسم الطبيعي، ولا توجد في الجسم الرياضي. ويترتّب على هذا فيما بعد أن يكون ذلك الشيء من جنس آخـر تماماً غـير هذا. إن الرياضيات لا تسمح أن يكون لجسم الشيء الذي تتناوله قوة، ولا تهتم بأن نعرف أبداً ما السبب الظاهري لحركته. إذاً لا يسمح لقوة أخرى في الجسم اللهم إلا بقدر ما يؤثر فيه الخارج. ويجد المرء هذه القـوة في سـبب حركتـه.... لكـن الجسم الطبيعي يملك... خاصية مختلفة كليًّا. إنه يملك قدرة في ذاته، أي القوة التي توقظـه في الخارج وتسبّب الحركة فيه*"(1).

ويعلّق هيدجر على وصف كانط الجسم الطبيعـي قـائلاً: "*إن الـشـيء بمعنـى الجسم الطبيعي ليس هو ما يمكن أن يتحرك في المكان ويشغله، أي يكون ممتدًّا فقط، بل ما يملأ المكان ويبقي فيه شاغلاً له امتداداً وتوزيعاً، ويؤكد نفسه في شغله المكان، ويُبدي مقاومة (ضدّ) أي قوة. لقد كان ليبنتـز هـو أول مـن أوضـح هـذه الخاصـية للجسم الطبيعي، وأخذ كانط عنه هذه التحديدات*"(2).

من ناحية ثانية يفرّق كـانط بـين المـادة الميتـة والموجـودات الروحيـة في (أحـلام راءٍ..) فيقول: "*إن المادة الميتة في العالم التي تملأ المكان تكون بطبيعتها الخاصـة وفقـاً لما يحدث في حالة القصور والدوام في (الشيء) الواحد. إنها تملك الصلابة والامتداد والشكل، وظواهرها التي تتأسّس على كل هـذه الأسـس توضـح فيزيائيًّـا، والتـي تكون في نفس الوقت رياضية، وتسمّى ميكانيكية أيضاً. ومن ناحية أخرى إذا وجّـه المرء انتباهه إلى نمط الوجود الذي يتضمّن أساس الحياة في كل العالم؛ فإن مثل هـذه الموجودات ليست من النوع الـذي يوسّـع كميـة المـادة التـي بـلا حيـاة مـن حيـث المكونات، أو تزيد امتدادها... إنها بالأحرى وبواسـطة فاعليتهـا الداخليـة تنـشّـط نفسها، وأيضاً مادة الطبيعة التي بلا حياة*"(3).

ومن ناحية ثالثة يفرِّق كانط بين هذه الكائنات الروحية والموجـودات العـضوية

(1) Kant, I., Gedanken von der Wahren Schatzung inhalt in Band II, Sämmtliche Werke in Achten Bänden, MDCCCCXXI im Inselverlag, Leipzig, PP.162,163.

(2) Heidegger, M., Die Frage nach, Op. Cit , P. 191.

(3) Kant, I.,Traüme Eines, Op. Cit, P.108.

Organisch والنبات. ومن هذا المنطلق يرفض قول بورهاف "*إن الحيوان هو نبات جذره في مَعِدَته*". ويرفض أيضاً قول من يمكن أن يلعب بهذه المفاهيم قائلاً: إن النبات حيوان مَعِدَته في جذره[1].

وتقوم التفرقة بين عالم الحيوان وعالم النبات عنده على أساس أن عالم النبات ليس لديه أعضاء تساعده على تحقيق فاعلية إرادة خارجية، بينما هذه موجودة للكائن الحي؛ إذ يقول: "*إن الكائن الذي له أدوات لغذائه في ذاته يجب أن يكون ممكناً أن يتحرك وفقاً لحاجاته. لكنّ ذلك الذي تكون أدوات غذائه خارجه، ويغوص ليحصل على عناصر غذائه؛ سيحصل بالفعل على كفايته من خلال قوة خارجية. وإذا هو بالمثل تضمّن مبادئ للحياة الداخلية في النبت؛ فإنه من ثم لا يحتاج إلى تنظيم عضوي ليمارس فاعلية إرادة خارجية*"[2].

فهل يتميّز الإنسان الذي يحتلّ قمة الكائنات الحية عند كانط عن باقي الكائنات أم لا؟ وإن كانت الإجابة نعم؛ فهل يختلف تمييز الإنسان عنده عن التصوُّر التقليدي له بوصفه كائناً عقليًّا؟

إن الإنسان عند كانط يتميّز عن كل الكائنات الحية ويملك ما هو أسمى؛ إذ يقول: "*الإنسان وكل كائن عاقل بوجه عام يوجد لهدف في ذاته لا كمجرَّد وسيلة يمكن لهذه الإرادة أو تلك أن تستخدمها على هواها، فهو في كل أفعاله سواءً أكانت هذه الأفعال متعلِّقة به هو نفسه أم بغيره من الكائنات العاقلة الأخرى ينبغي أن يُنظَر إليه في الوقت نفسه على أنه غاية. وكل موضوعات الميول ليس لها إلا قيمة مشروطة. فلو لم توجد الميول والحاجات المبنيّة عليها لكان موضوعها بلا قيمة باعتبارها مصادر للحاجة...... أما الميول نفسها فنصيبها من القيمة المطلَقة الذي يجعلها تُرغَب لذاتها من الضآلة بحيث إن التحرر الكامل منها ينبغي أن يكون هو الآنية العامة التي يشترك فيها كل كائن عاقل*"[3].

وفي (نقد ملكة الحكم) يقول: "إن الوجود الإنساني له قيمة في ذاته، والذي

---

(1) Ibid, P. 110.

(2) Ibid, Loc. Cit.

(3) كانط، إيمانويل: تأسيس ..، المرجع السابق، ص ص 71، 72.

يعيش لكي يهنأ، وهو مشغول جدًّا بهذه الغاية"[1]. واعتبار الإنسان قيمة في ذاته أمر لم يتطرق إليه السابقون على كانط.

وعلى هذا الأساس ينشأ اختلاف تسمية الإنسان والأشياء؛ فالإنسان له قيمة في ذاته بينما الأشياء وسائل، يقول "*الموجودات التي لا يقوم وجودها على إرادتنا بل على الطبيعة ليست لها مع ذلك إذا كانت موجودات غير عاقلة؛ غير قيمة نسبية على أساس أنها وسائل، وهذا هو ما يجعلنا نسمّيها أشياء. أما الموجودات العاقلة فتسمّى على العكس من ذلك أشخاصاً؛ لأن طبيعتها قد ميّزتها بكونها غايات في ذاتها، أي بما لا يجوز له أن يُستخدَم كمجرَّد وسيلة؛ وبالتالي بما يُحَدّ من كل فعل يتّسم بطابع التعسُّف والافتعال... ليست هذه إذاً مجرَّد غايات ذاتية يكون لوجودها قيمة بالنسبة لنا، بوصفه نتيجة مترتِّبة على أفعالنا بل هي غايات موضوعية، أي أشياء وجودها غاية في ذاته، بل غاية لا يمكن أن تَحُلّ محلّها غاية سواها؛ حتى يمكن أن توضَع تلك الغايات الموضوعية في خدمتها، كما لو كانت مجرَّد وسائل لها*"[2].

ونجد كانط يشير أيضاً إلى الأدوات والآلات إشارة عارضة حين يتحدَّث عن محاولة المماثلة بين المصنوع بوصفه له صانع والاستدلال من النظام في الكون على أن له خالقاً؛ يقول: "*مثلما نقول إن الساعة من عمل صانع الساعات والسفينة عمل المهندس والفرقة العسكرية عمل القائد كذلك يُنسَب العالم المحسوس.... إلى غير المعلوم*"[3]؛ أي إلى الله الذي يمكن أن نعرفه لكننا لا نعلمه.

ويحاول هيدجر أن يقدم إحصاءً للأنواع المختلفة للموجود أو الشيء عند كانط يبدو منه أنه يُدرِج الموجودات على اختلاف أنواعها- عدا الإنسان- تحت مسمَّى الموجود؛ فيقول: "*ما الشيء؟ كيف يبدو الشيء؟... إن الحجر صلب ورمادي وله سطح خشن وشكل غير منتظم. إنه ثقيل ويتكوَّن من مواد. النبات له جذر وجذوع وأوراق. الأوراق خضراء مسنَّنة. عنق الورقة قصير... إلخ. الحيوان له عينان وأذنان، ويمكنه أن يتحرك من مكان لآخر، وله بالإضافة إلى أعضاء الحسّ أعضاء تناسلية وجهاز هضم والأعضاء التي يستخدمها، وينجب ويتجدَّد بطريقة معيَّنة.*

(1) Kant, I., Kritik der Urteilkraft, Op. Cit, P.59.

(2) كانط، إيمانويل: تأسيس...، المرجع السابق، ص 72.

(3) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 493.

ونحن نسمّي هذا (الشيء) مثلما نسمّي النبات الذي لديه أعضاء أيضاً كائناً حيًّا. إن الساعة لها تروس وعقارب ومينا إلى آخر الادعاءات الصادقة المقتبَسة. وما يتبدّى لنا هو الأشياء نفسها. إننا نسأل الآن بشكل محدد على أي نحو تبدو الأشياء لنا؟"[1]. وهل حقيقة الأشياء تتمثل فيما يبدو فحسب؟ أي هل يكون وجود الشيء متمثلاً في ظاهره؟ أم أن للشيء باطناً يخفيه ويحجبه عنا؟ أو بالأحرى يحجب هذا الباطن نفسه عنّا ليكون ذاته؟

إن الإجابة أن الشيء يتمّثل في ظاهره أو في واقعه المادي تعبّر عن وجهة نظر الرجل العامي. أما القول بأن وجود الشيء يتمّثّل في إدراكه فيعبّر عن مثالية مُغالية. لكنّ القول إن الشيء له ظاهر وباطن فيعبّر عن رؤية أعمق لفهم طبيعة الشيء، وهي الرؤية العقلية التي تستمدّ أسسها من الجذور التقليدية للميتافيزيقا. وقد تبنّى كانط هذه الرؤية الأخيرة، وذهب إلى أن الشيء يتكوَّن من جوهر وأعراض، أو ظواهر؛ فعلى أي نحو فَهِم الجوهر والأعراض؟

خامساً- الجوهر بوصفه حاملاً للأعراض:

الجوهر هو: "*الموجود القائم بذاته حادثاً كان أو قديماً، ويقابله العَرَض. وهو الماهيَّة التي إذا وُجدت في الأعيان كانت لا في موضوع*"[2]. والأشياء عند كانط يجب دائماً أن تتأسَّس على الجواهر، أي على المفاهيم العقلية التي تمثل الثابت العقلي بينما الأعراض تمثل المتغير الحسي.

وإذا كان أرسطو قد عرّف الجوهر قائلاً: "*الجوهر بالمعنى الأحقّ والأكثر تحديداً للكلمة هو ما لا يكون محمولاً لموضوع ولا حاضراً في موضوع*"؛ فإن عدم حضوره في موضوع يعني أنه ليس شيئاً متعيِّناً؛ لأنه مفهوم عقلي. وعرّف ديكارت الجوهر قائلاً: "*إننا حين نتصوَّر الجوهر إنما نتصوَّره موجوداً غير مفتقِر في وجوده إلا إلى ذاته*"[3].

ويزعم هيدجر أن تعريف كانط للجوهر لم يخرج عن التصوُّر التقليدي له الذي

---

(1) Heidegger, M., Die Frage nach, Op. Cit, PP.24, 25.

(2) صليبا، جميل: المعجم .، المرجع السابق، مادة: جوهر.

(3) ديكارت، رينيه: مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1962م، فقرة 51، ص 88.

ساد طيلة تاريخ الميتافيزيقا. فهل هذا حق؟ إن هذا يتطلّب الوقوف على تعريف كانط للجوهر.

يعرِّف كانط الجوهر قائلاً: "*إن مفهوم الجوهر يعني الموضوع الأخير للوجود أي أنه لا ينتمي إلى شيء آخر بوصفه محمولاً للوجود*"(1). وما هو جدير بالذكر هنا أن الجوهر عنده يُفهَم بمعنيين؛ فهناك الجوهر الذي ينتمي إلى النومينا، والجوهر المادي الذي يعرِّفه قائلاً: "*الجوهر المادي هو ما يكون في المكان، وما لأجله يتفرَّد شيء عن كل الأشياء الأخرى التي توجد خارجه في المكان*"(2).

ولعلّ هذا ما دفع هيدجر إلى أن يستخدم كلمتي الشيء والجوهر بمعنًى واحد عند حديثه عن الجوهر عند كانط؛ حيث يقول: "*الشيء يكون دائماً شيئاً ما يملك خصائص كذا وكذا، ودائماً.. هذا الـ (شيء ما) هو الحامل للخصائص. إن الـ (شيء ما) إن صحّ القول يجب أن يوجد تحت الكيفية.... وعلى أية حال فإن المعنى بشكل أساسي هو دائماً نفس الشيء، حتى عندما تكون المواقف الفلسفية مختلفة كأرسطو وكانط مثلاً. وبالتالي فإن كانط قرَّر (الجوهر) في (نقد العقل الخالص) كمبدأ لكل الظواهر (أي الأشياء بالنسبة لنا) تحتوي على الدائم (الجوهر) بوصفه الموضوع ذاته، والمتغيِّر بوصفه التحديد فحسب، أي بوصفه طريقة يوجد بها الموضوع؛ فماذا يكون الشيء عندئذٍ؟ والإجابة: الشيء هو الحامل المُتاح لما هو مُتاح، وحتى للخصائص القابلة للتغيير.. إننا نستطيع أن نُبقي على التحديد التقليدي لماهيَّة شيئية الأشياء في عناوين معتادة: 1- تأسيس (ما هو تحتي). 2- الجواهر- الأعراض. 3- الحامل- الخصائص. 4- الموضوع- المحمول؛ أي ما يبقى دائماً وبالفعل (سائراً مع) وأيضاً ما يأتي بمصاحبة*"(3). فهل حقًّا يمكن القول إن كانط لم يخرج في تعريفه الجوهر عن التعريف التقليدي كما يدّعي هيدجر، خاصة وأن أرسطو يعرّف الجوهر بأنه "*لا يحضر في موضوع*"، كما أن ديكارت يتصوَّره على أنه "*يحتاج إلى عون من الله*"؟

والواقع أن تصوُّر الجوهر عند كانط لا يختلف عن التصوُّر العام للجوهر عند

---

(1) Kant, I., Metaphysische Anfangsgründe, Op. Cit, P. 591.

(2) Ibid, P.590.

(3) Heidegger, M., Die Frage nach, Op. Cit, PP. 32-34.

الفلاسفة السابقين عليه؛ من حيث هو حامل للأعراض ومن حيث هو مفهوم عقلي، ويعتبر كانط النفس جوهراً؛ إذ يقول: "*إننا نسمي الذات المفكرة جوهراً*"[(1)] وهذا هو الحال عند ديكارت الذي يقول: "*إن لفظ الجوهر يمكن نسبته إلى النفس وإلى الجسم بمعنى واحد*"[(2)].

وعلى أية حال؛ فإننا نجد كانط يُدخِل الجوهر في تكوين الجسم، وفي نفس الوقت يجعله مفهوماً مجرَّداً؛ إذ يقول: "*إن كل جسم يتكوَّن من جوهر بسيط. وبدون أن أؤسس ما يكونه الجسم فإنني أعرف يقيناً أنه يتكوَّن من أجزاء توجد حتى إذا لم تكن مترابطة. وعندئذٍ يكون مفهوم الجوهر مجرَّداً. وهو بلا شك ينتمي للأشياء الجسمية للعالم. وليس ضروريًّا أن نسمِّيها جواهر. ويكفي أن المرء بوسعه أن يستنتج منها بيقين كبير أن جسماً يتألَّف من أجزاء بسيطة*"[(3)].

وإذا كان البعض يرى أن مفهوم الجوهر بقدر ما يكون أساساً يرتبط بالعِلَّة؛ إذ يقول بلانشيه: "*إن مفهوم الجوهر اتحد بشكل جوهري مع فكرتين؛ المادة الأساسية التي تدعم الظواهر وتوجد في مستوى أعمق للوجود، وهي الواقع المطلَق؛ و [الفكرة الثانية] هي بقاء المادة الأساسية تحت الظواهر المتغيرة باستمرار. وهذا المبدأ.. مرتبط بشكل وثيق بالعلِّية لا شيء يمكن أن يأتي من لا شيء، الخلْق لا يمكن تصوُّره بوصفه حدثاً بدون علَّة ..*"[(4)]؛ فإن كانط يذهب هو الآخر إلى أن الجوهر يُعَدّ عِلَّة للظواهر بوصفه شيئاً في ذاته، كما يصف الجوهر بالبقاء والدوام.

والواقع أن كانط ينظر إلى الجوهر على أنه الثابت الذي يؤسس المعرفة الحقيقية، وتعتبر الظاهرة تجلّياً له؛ إذ يقول: "*في كل التغيُّرات التي تحدث في العالم يبقى الجوهر وتتبدّل التغيُّرات*"[(5)]. فالجوهر إذاً على عكس الأعراض التي ما هي إلا تغيّرات تحدث في الذات العارفة؛ إذ يقول: "*إننا ننظر إلى الألوان والطعوم... إلخ*

---

(1) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit,P.465.

(2) ديكارت، رينيه: مبادئ الفلسفة، المرجع السابق، ص 89.

(3) Kant, I., Untersuhung über die Deutlichkeit Der, Op. Cit,P. 295.

(4) Blanche, Contemporary Science and Rationalism, Trans. by I. A. G. Le Bek, Oliver& Boyd Edinburgh, 1968, P.50.

(5) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 187.

بحقّ لا بوصفها خصائص للأشياء، بل بوصفها تغيُّرات في ذواتنا فحسب يمكن أن تختلف باختلاف الناس"[1]. وفي نص آخر يقول: "*الألوان والأصوات والحرارة لأنها إحساسات وليست حدوساً لا تجعلنا نعرف من تلقاء ذاتها أوليًا على الأقل أي موضوع*"[2].

فالأعراض إذاً ليست سوى تغيُّرات كيفية تابعة لما يتأسس أوليًا؛ ومن ثم فهي لا تعدو كونها محمولات للجوهر الذي لا يتغيّر، ويأتي موقف كانط هذا متفقاً مع ما عُرف طيلة تاريخ الميتافيزيقا من أن الأعراض تتأسس ولا تؤسس، وإن كان من الممكن أن تكون الأعراض سبيلاً لمعرفة الشيء على نحو ما ذهب ديكارت إلى أن الصفات تجعلنا نتعرف على الجوهر؛ إذ يقول: "*من اليسير أن نهتدي إلى الجوهر ذاته من أي صفة من صفاته نستطيع أن نلحظها فيه*"[3]، وهذا ما لا ينكره كانط نفسه خاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أنه لا سبيل لمعرفة الجوهر عند كانط معرفة مباشرة؛ لأن كل معرفتنا تنصبّ على الظواهر، وما ينكره كانط هو أن الأعراض لا تجعلنا نتعرف على الشيء أوليًا. لكن يبقى سؤال هو: هل يمكن الحديث عن الجوهر بعد اكتشاف الذّرّة؟ من الواضح أن الجوهر يبقى مفهوماً ميتافيزيقيًا فحسب.

وعلى أية حال فإن الجوهر عند كانط من حيث هو موجود حامل للأعراض يخضع في وجوده بوصفه موضوعاً للمعرفة، شأنه في ذلك شأن كل إمكانية معرفة لشرطي المعرفة الضروريين: الزمان والمكان؛ فكيف يتسنَّى ذلك؟

سادساً- المكان والزمان بوصفهما تحديديْن لوجود الموجود:

إن كل موجود يوجد بالضرورة في مكان ما وزمان ما؛ فحين نتحدَّث عن عصر الديناصورات نتحدَّث عن موجودات في زمانٍ ما هو ما قبل وجود الإنسان، ومكانٍ ما هو الأرض. وحين نتحدَّث عن نابليون بونابرت فإننا نتحدَّث عن إمبراطور فرنسا في زمانٍ ما وهو ما بعد الثورة الفرنسية، وفي مكانٍ ما هو فرنسا. ونتحدَّث عن فصل الربيع الذي يأتي بعد الشتاء وقبل الصيف في الكرة الأرضية. صحيح أنه فيما يتعلّق مثلاً بحلول فصل الربيع فإنه دائم الحلول بعد الشتاء، ولا يحلّ مرة

Ibid, PP. 64, 65. (1)

Ibid, 64. (2)

(3) ديكارت، رينيه : المبادئ، المرجع السابق، فقرة 52، ص 89.

واحدة بل يتتالى حلوله في كل عام، لكنه داخل الدورة السنوية الواحدة لا يحلّ سوى مرة واحدة وبنفس الترتيب. ومن ثم فإن كل ما يوجد يوجد في الزمان والمكان.

ولكي يوضح كانط ضرورة المكان والزمان لفهم وجود الأشياء يقول: "*عندما أحول الحدس التجريبي لبيت مثلاً من خلال فهم متنوع إلى إدراك فإنني أؤسسه على الوحدة الضرورية للمكان وعلى الحدس الحسي الخارجي بشكل عام، وأرسمه وكأنه صورة كلية لبيت وفقاً لتلك الوحدة التأليفه للمتنوع في المكان.. وعندما أدرك في مثال آخر تجمد الماء؛ فإنني أفهم حالتين (السيولة والصلابة) بما هما حالتان متضادتان في "إضافة" زمانية. لكنني أتصور وحدة تأليفية ضرورية في الزمان الذي أؤسس عليه الظاهرة بوصفه حدساً داخليًا، وبدون تلك الإضافة لا يمكن أن تعطى [الظاهرة] في حدس يتحدد وفقاً للتتالي الزمني*"(1).

وبناءً على هذا يرى كانط أن الزمان والمكان ليسا مفهومين مستمَدّين من التجربة أو من الإحساسات، بل هما إطاران عامّان لتحديد وجود الموجود، وأيضاً لمعرفة هذا الموجود؛ فلكي يتسنَّى لنا معرفة شيء أيضاً ينبغي أن نعرف أنه كان في زمان كذا ومكان كذا. ومن حيث هما كذلك فهُما حدسان أوّليان.

يقول كانط: "*إن فكرة الزمان لا تنشأ من الإحساسات بل إن الإحساسات تفترضها أوّليًا... إن فكرة الزمان فضلاً عن هذا هي حدس. وطالما أن الفكرة تكون مدرَكة أوّليًا لكل إحساس بوصفها شرطاً لعلاقات واضحة في الأشياء الحسية. إن الحدس ليس حسِّيًا بل حدس خالص*"(2). أي لكي يعطَى الموجود ويكون بوسعنا أن ندركه كمدرَك حسي فلا بدّ من أن نفترض أوليًا أن كل ذلك يتمّ في زمان.

ولا يختلف المكان عن الزمان عند كانط، بل إن له نفس الخصائص؛ إذ يقول: "*إن مفهوم المكان ليس مجَرَّداً من إحساسات خارجية؛ لأنني لا يمكن أن أدرك أي شيء بوصفه مُتَمَوْضِعاً خارجيًا ما لم أتصوَّره بوصفه في مكان مختلف عن المكان الذي أكون أنا نفسي فيه، ولا يمكن أن أُدرِك الأشياء بوصفها خارج بعضها البعض ما لم أضعها في أجزاء مختلفة للمكان..... إن مفهوم المكان هو كذلك حدس خالص*

---

(1) Ibid, PP.143, 144.

(2) Kant, I., On The Form and Principles, Op. Cit, PP.59, 60.

طالما أنه مفهوم واحد ولا يوضع مع الإحساسات، بل إنه الصورة الأساسية لكل إحساس خارجي"[1]. ولا يمكن أن يكون وجود الأشياء ممكِناً بدونه.

ويضيف كانط لمفهوم المكان في (نقد العقل) بعض الخصائص الأخرى منها أن "*المكان تَصوُّر ضروري أوّلي يؤسس كل الحدوس الخارجية... المكان يُتصوَّر بوصفه كلاًّ متناهياً معطًى*"[2].

ويضيف أيضاً للزمان نفس ما أضافه من وصف للمكان "*الزمان تصوُّر ضروري يؤسس كل الحدوس، وليس مفهوماً سياقيًا..... والزمان لا متناهٍ*"[3]. وطالما أنهما يؤسسان الحدوس الحسية فإنهما يؤسسان وجودها. ومن حيث هما كذلك يؤسسان وجود الموجود.

ونجد كانط يُقرّ صراحة أن "*المكان والزمان بوصفهما صورتين للحدس الحسي فحسب ليسا سوى شرطين لوجود الأشياء بوصفها ظواهر*"[4]. أي أنهما يؤسسان الموجود من حيث ظهوره.

ونجده في نص آخر يؤكد على كونهما شرطين لوجود الأشياء؛ فيقول: "*الزمان والمكان صور للأشياء في ذاتها. ومن الصحيح بالفعل أنهما يبقيان شرطين لوجود الأشياء*"[5].

وعلى هذا "*يصبح الزمان تصوُّراً ضروريًا يؤسس كل الحدوس*"، أي يؤسس الوجود الظاهر للأشياء. كما أنه إنساني الطابع موضوعي الوجود يكتسب موضوعيته مما يترتّب على افتراضه وإنسانيته من وعي الإنسان به؛ أي أن كل ما يُحدَس أو كل إدراك حسي، أو كل ما يوجد ويمكنه أن يُمدّنا بإدراك حسي؛ يكون وجوده في زمان ما. وما لا يكون في زمان يخرج عن نطاق قدراتنا المعرفية.

وبناءً على هذا فـ"*الزمان هو الخاصية الأنطولوجية الأساسية للواقع الموضوعي*

(1) Ibid, P. 62.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, PP.60, 61.

(3) Ibid, PP.65, 66.

(4) Ibid, P.22.

(5) Ibid, P.82.

للظواهر"[1]؛ أي له قدرة على التجلِّي كأساس معرفي للظواهر.

ومن هذا المنطلَق وحده لفهم الزمان يتسنَّى لنا فهم قول كانط: "*إن ما يشكِّل بالضرورة وجود الأشياء ينتمي إلى الفلسفة المتعالية*"[2]؛ لأن ما يعنيه بالفلسفة المتعالية هي تلك الفلسفة التي تحدِّد أوليًّا الوجود اليقيني للموجود، أي أن الفلسفة المتعالية بوصفها أنطولوجية تؤسس المعرفة التجريبية، وهذا ما يوضحه كارلس؛ فيقول: "*إن المعرفة الأنطولوجية هي الأساس للمعرفة التجريبية أو هي المعرفة الأصيلة. أنها تعيد التعرف على حدود تجربتنا الممكنة، وهذه الحدود تنشأ من التحديدات التي نضعها لها بالضرورة من حيث كوننا بشراً*"[3] فهل تتفق هذه القراءة للفلسفة المتعالية مع فهم كانط لها؟

لكي يتسنى الإجابة على هذا السؤال يجب أن نعرف ما يعنيه كانط بالمعرفة المتعالية التي تشكل لب الفلسفة المتعالية. إنه يعرِّف المتعالية فيقول: "*لا يجب أن نسمِّي متعالياً (الذي يعني إمكان المعرفة الأولية أو استعمالها أوليًّا) كل معرفة أولية، بل يجب أن يسمَّى فقط متعالياً تلك المعرفة التي نعرف من خلالها أن التصوُّرات اليقينية (حدوساً أو مفاهيم) يكون لها تطبيق أو ممكنة أوليًّا، وكيف تكون كذلك*"[4]. وطالما أنه ينظر إلى المعرفة المتعالية على أنها تؤسس معرفيًّا التصوُّرات الحسية- ممثلة في الحدوس والمفاهيم العقلية - فإن القراءة تبدو مشروعة.

وبطبيعة الحال فإن هذا التعريف للمعرفة المتعالية ليس وقفاً على الزمان، بل ينطبق على المكان الذي له هو الآخر معنيان عند كانط: المكان بمعنى الموضع الذي يوضَع فيه الشيء أو يشغله، وهو الذي يمكننا أن نتحدَّث من خلاله عن عدة أماكن: مكان البيت، ومكان المدرسة، ومكان الجامعة، ومكان الدولة؛ فهو إذاً الحيّز الذي يشغله شيء ما أو عدة أشياء؛ إذ لا يمكن للشيء أن يوجد إلا في مكان ما؛ فميدان التحرير مثلاً يقع بعد كوبري قصر النيل، ونهاية شارع القصر العيني، وبجانب ميداني الفلكي وعبد المنعم رياض، وأمام المتحف المصري. والبحر الأحمر

---

(1) Martin, G., Kants, Op. Cit P.155.

(2) Kant, I., Opus Postumum, Op. Cit, P. 256.

(3) Sherover,Charles. M, Heidegger Ontology and The Copernican Revollution, contained in Kant Studies Today Edited By Lewis W. Beck, Open Court America, 1969, P.466.

(4) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 88.

يقع بين اليمن والسعودية والأردن وفلسطين من الشرق، ومصر والسودان وأثيوبيا من الغرب وهكذا..... مثل هذا المكان هو الذي يمكن قياسه ومعرفة بُعده وطوله وعرْضه. وبشكل عام فإن كلمة المكان من الكلمات الشائعة التي تحمل من المعاني ما قد يجعلها تلتبس على الأذهان.

وتحمل كلمة المكان معاني الحيّز، والحجم، والمساحة، والخلاء. أما في اللغة الاصطلاحية الإنجليزية فـ" *غالباً ما تعني كلمة Space الفضاء الخارجي، أي المنطقة الواقعة خارج الغلاف الجوي للأرض، والتي [يُعتقَد] أنها خواء، بينما هي في الواقع ليست فراغاً تامّاً؛ حيث لا تخلو المسافات السحيقة فيما بين النجوم والكواكب من مقدار دقيق على الأقل من المادة، علاوة على كمية كبيرة من الإشعاعات من هذا النوع أو ذاك* "(1).

وعلى هذا فالمكان بهذا المعنى هو "*المكان الذي يُظهِر فيه الموجود وجوده، وهو أيضاً الموضع والمحلّ*". وينظر هذا الفهم للمكان إلى المواضع أو الأماكن التي يحلّ فيها الشيء أو الموجود على أنها متجاورة؛ فـ"*الأماكن المختلفة لا تتتالى على نحو ما يكون الأمر في الزمان، بل تكون في نفس الوقت*"(2)

ورغم أن ثمة أماكن مختلفة تحتوي الأشياء والموجودات "*لا يمكن للمرء أن يتصوّر غير مكان متّحد. وعندما يتحدّث عن أماكن كثيرة لا يَفهَم إلا أجزاء للمكان الكلّي المتّحد*"(3).

ويمكننا أن نستعين بمثال يوضح الطابع الكلي للمكان على النحو التالي: لقد جلست بالأمس مع زيد في حجرة الجلوس واحتسينا الشراب، وقضينا سهرة لطيفة؛ هنا تكون حجرة الجلوس هي المكان التجريبي، ويمكن أن نتخيل سهرة مسائية في المكتب أو على الكورنيش أو في أي مكان آخر، لكن كل هذه الأماكن التجريبية التي يمكن أن تتمّ فيها السهرة لا يمكن أن تكون هي المكان الكلّي؛ لأنها جميعاً في المكان. ويمكن أن يتصوّر المرء أنه ليس هناك موضوعات في المكان لكن لا يمكنه أن يتصوّر أنه ليس ثمة مكان.

(1) ديفيز، ب. س: المفهوم الحديث، المرجع السابق، ص 9.

(2) Ibid, P. 66.

(3) Ibid, PP. 60, 61.

ومن ناحية أخرى فإن كلمة المكان بما أن من معانيها كلمة الفضاء؛ فإن "*كلمة الفضاء تتّصل دائماً في الأذهان بالفراغ، أي ما يتبقّى بعد زوال كل شيء ملموس؛ وبالتالي يعتبر معظم الناس الفضاء بمثابة الوعاء الضخم الذي يستوعب داخله الكون بما يشمله من مجرّات ونجوم وكواكب. وذلك يعني أن الفضاء لا يزول بوجود المادة، لكنه يمتلئ بها. ويشكّل هذا المفهوم للفضاء- أي عدم وجود شيء ملموس- صعوبة لبعض الناس*"(1). وطالما أن ثمة ترادفاً فما يقال على الفضاء يمكن أن يُقال على المكان.

ومن حيث إن المكان هو الإطار الحاوي، أو بلغة العلم الفضاء الذي يشغله الكون؛ فإن المكان يبدو أنه مفهوم أوّلي يَحوِي دون أن يُحوَى، ويجب بالضرورة أن يُفترَض أوليًّا قبل وجود الأشياء. فلكي أضع الأشياء في المنزل يُفترض ابتداءً وجود المنزل قبل وضع الأشياء فيه. وكذلك يُفترَض الفضاء قبل أن يشغله الكون، دون أن يكون للحديث هنا أي معنى من جهة الأولوية المطلَقة للوجود، بل يكفي فقط الأولوية المنطقية، بمعنى ضرورة أن يسبق وجود المكان- أو بلغة كانط شرط أو مبدأ المكان- وجود الأشياء. وما يُقال على المكان من حيث الأسبقية المنطقية يُقال أيضاً على الزمان.

ويؤكِّد رالف لودفيش على أن المكان والزمان شرطان لوجود الأشياء فيقول: "*الزمان هو الشرط الصوري الأولي لكل الظواهر بشكل عام والمكان بوصفه الصورة الأولية لكل الحدوس الخارجية يتحدد بوصفه شرطاً أوليًّا مجرداً للظواهر الخارجية*"(2).

لكنّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: إذا كان كانط يشترط ضرورة توافُر الحدس الحسي لإثبات الوجود الواقعي للشيء أو للموجود؛ فبأي معنى يحدِّد شرطا المكان والزمان وجود الموجود؟ هل هو تحديد مادي أم أنطولوجي معرفي؟

إن الإجابة تأتي انطلاقاً من السياق العام لفلسفة كانط التي ترفض الانتقال من فكرة الشيء إلى إثبات وجوده الواقعي، أو الانتقال من التصوُّر العقلي لإثبات الوجود الفعلي؛ ومن ثم فهي مبادئ تختصّ بمعرفة وجود الموجود. ومن ثم فـ "*أن*

(1) ديفيز، ب. س: المفهوم الحديث، المرجع السابق، ص 9.

Ludwig, Ralf, Kant für Anfänge, Op.Cit, P.66.(2)

تعرف أي شيء أوليًا هو أن تعرفه من إمكانيته المجرَّدة. لكن إمكانية الأشياء الطبيعية المحددة لا يمكن أن تعرف من المفاهيم المجرَّدة. فمن هذه المفاهيم المجرَّدة يمكن للمرء أن يعرف إمكانية الفكر (التي لا تناقض نفسها)، لكنّه لا يعرف إمكانية الموضوع بوصفه شيئاً طبيعيًا، والذي يمكن أن يعطَى بوصفه موجوداً خارج الفكر. وفضلاً عن هذا لكي نعرف إمكانية الأشياء الطبيعية المجرَّدة؛ وبالتالي أن نعرفه أوليًا يتطلَّب أن يتطابق الحدس مع المفهوم المعطَى أوليًا"(1).

بتعبير آخر إن الزمان والمكان بوصفهما مبدأين أوّليين لا يختصّان بالوجود المتعيِّن للشيء، بل يختصّان بصورة الموضوعات أو الأشياء والموجودات؛ فـ "*الصورة الخالصة لكل المقادير التي تسبق الحسّ الخارجي هي المكان. لكنّ الزمان هو الصورة الخالصة لكل موضوعات الحسّ بشكل عام*"(2).

وبالتالي فإن "*الزمان والمكان ليسا موضوعين لإدراك الأشياء المعطاة، ولا هما مفهومان لتأليف المتعدد؛ إنهما بالأحرى حدسان خالصان؛ داخلي [الزمان] وخارجي [المكان] بوصفهما تصوُّرين فرديين لا عامّين، وكل منهما لا متناهٍ. ومن هذا يلزم وجود الأشياء في الزمان والمكان بوصفه وجوداً في الظاهر فحسب، أي تصوُّر ذاتي ليس مباشراً ولا معطًى موضوعيًا بوصفه شيئاً ما خارجيًا*"(3).

وعلى هذا فبما أن الزمان والمكان حدسان ذاتيان فهُما يكُونان وقفاً على عالم الظواهر وليس على الأشياء في ذاتها؛ إذ يقول كانط: "*والآن هذه النظرية التي مؤدّاها أن الزمان والمكان ليسا شيئاً آخر غير الصور الذاتية لحدوسنا، وليسا تحديدين موضوعيين قائمين بذاتهما. لكنهما يجعلان من الممكن لنا أن نحدِّد أوليًا حدوسنا هذه مع الوعي بضرورة الأحكام في التحديد نفسه مثلما يكون الأمر في الهندسة على سبيل المثال*"(4).

وبطبيعة الحال لا يعني كونهما صورتين ذاتيّتين افتقادهما الوجود الموضوعي، أو أنهما مجرَّد وهم أو خيال. صحيح أن كانط يقول: "*إذا ما رفعنا ذاتنا أو الطبيعة*

(1) Kant, I., Metaphysische Anfangsgründe, Op. Cit, P. 550.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.156.

(3) Kant, I., Opus Postumum, Op. Cit, P.190.

(4) Kant, I., Welche sind die Fortschrite, Op. Cit, P.529.

الذاتية للحس بشكل عام فإن كل الطبائع وكل علاقات الموضوع- بل والزمان والمكان نفسها- سوف تختفي؛ لأنها بوصفها ظواهر لا يمكن أن تكون شيئاً في ذاته، بل إنها توجد فقط فينا "(1). ومع ذلك فإن الزمان والمكان لهما وجود واقعي وموضوعي يتحقّق من خلال تطبيقهما على موضوعات التجربة الممكِنة.

ويلخّص كانط كل خصائص الزمان والمكان بوصفهما متعلّقين بوجود الموجود في (مقدمات لكل ميتافيزيقا ....)، يقول: "*إن المرء إذا حذف من الحدوس التجريبية للأجسام وتغيراتها (أي الحركة) وكل شيء تجريبي، أعني كل ما ينتمي للإحساس؛ فسيبقى الزمان والمكان، وهما حدسان خالصان؛ ومن ثم لا يمكن حذفهما أبداً. وهما الأساس الأوّلي؛ ولذلك فإن هذا يبرهن على أنهما حدسان خالصان، أي أنهما إطاران مجرّدان لحساسياتنا، ويجب أن يكونا سابقين على كل حدس تجريبي. ويمكن أن يُعرَفا أوليًا بالنسبة للموضوعات كما تبدو لنا ... إن الحدس الخالص يتأسّس أوليًا ويكون أوليًا؛ لأنه ليس شيئاً آخر غير الصورة المجرّدة للحساسية التي تسبق الظاهرة الواقعية للموضوعات، بينما هي في الحقيقة تجعله بادئ ذي بدء ممكِناً. لكنّ هذه القدرة لا تختصّ بأن تُحدِس أوليًا المادة الظاهرة، أي ما يكون في الإحساس؛ لأن هذا ينشأ من التجريبي، بل تحدس صورة الظاهرة نفسها، أي المكان والزمان "*(2).

ويعلّق لورن فالكنشتين على مُجمَل تصوُّر كانط للزمان والمكان قائلاً: "*لقد اتّبع كانط منهجاً واضحاً.... فحاجّ أننا لا نملك إحساسات عن الزمان والمكان، بل إن كل إحساساتنا تفترض أوليًا الزمان والمكان، بمعنى أنها تحضر أصلاً لنا واحداً بعد الآخر في الزمان وتُعرض بجانب بعضها الواحد بعد الآخر في المكان.... وحاجّ أن الزمان والمكان ليسا معروفين بواسطة الفهم. ومن هذه النقاط أوضح النتيجة أن الزمان والمكان يجب أن يؤسسا العالم الحسي "*(3).

وبناءً على كل هذا وصف يوسف سيمون حضور الأشياء في الزمان والمكان بأنه قدرة ثالثة عند كانط تُضاف لقدرتيْ الفهم والعقل؛ إذ يقول: "*إن تحْضر المعطيات*

---

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 74.

(2) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, PP. 404, 405.

(3) FalkenStein, Lorne, Kant's Intiuitionis, Op. Cit, P. 49.

خارج بعضها، وأن يَتْبع بعضها بعضاً في مفهوم هي وفقاً لكانط القدرة الثالثة للإنسان بجانب الفهم والعقل. إنه يشير إليها بوصفها قوة حكم"(1)، وهذا يعبر عن أهمية الدور الذي يقوم به كل من الزمان والمكان عند كانط في توحيد المدركات المعرفية.

لكنْ ثمة اعتراض جوهري يمكن أن يُطرَح على تصوُّر كانط الزمان والمكان بوصفهما حدسين خالصين؛ ألا وهو "*إنه من خلال مثالية الزمان والمكان سيتحوَّل العالم الحسي كله إلى ظاهر مجرَّد* ***Lauter Schein***"(2).

ومن السهل دحض هذا الاعتراض؛ لأن المكان والزمان يتعلَّقان بوجود الأشياء أو الموجودات من حيث هي ظواهر، أي تصوُّرات حسية يتحدَّد واقعهما الموضوعي من مجابهتنا له في العالم بوصفه متعيِّناً.

وإذا كان هذا الاعتراض يتعلَّق بمفهومي المكان والزمان؛ فإن هناك من اعترض على مُجمَل تصوُّر كانط للمقولات على أنها ذاتية قائلاً "*لا بد أن يبدو النظر إلى المقولات على أنها ذاتية فحسب.... غريباً للغاية أمام العقل السليم... إلا أن من المسلَّم به تماماً أن المقولات لا توجَد في الإحساس كما يَرِد إلينا؛ فنحن عندما ننظر إلى قطعة السكر نجد أنها صلبة بيضاء حلوة المذاق... إلخ، ونقول إن جميع هذه الخصائص تتَّحد في موضوع واحد، وهذه الوحدة هي التي لا نجدها في الإحساس*"(3). وما يخلع الوحدة على الإحساس وبالتالي على موضوعات المعرفة هي المقولات العقلية.

غير أننا يجب أن نضع في اعتبارنا أن مدار المقولات هو المعرفة التجريبية فحسب يقول دريـر: "*تُمسك المقولات بالضرورة أي موضوع للمعرفة التجريبية. المعرفة التجريبية هي تلك التي تتحقق عن طريق الحدس التجريبي؛ أي عن طريق الملاحظة... وطالما أن المقولات هي الطرق التي فيها – مهما يكن ما يتّم التفكير فيه عن طريق الحكم – يجب أن يكون متصوَّراً؛ فإنها تمسك بأي موضوع للمعرفة*

---

(1) Simon, Josef, Kant die Fremde, Op. Cit , P. 34.

(2) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 412.

(3) هيجل : موسوعة ...، المرجع السابق، ص 154.

التجريبية"[1]. فالمبادئ العقلية إذاً سواءً أكانت مقولات أم مفاهيم عقلية خالصة هي التي توحِّد وجود الموجود أو الشيء.

لكن المبادئ والمقولات لا تنطبق إلا على الظواهر؛ فما الذي يعنيه كانط بالظواهر؟

سابعاً- الظواهر:

الأصل اللغوي لكلمة "*الظواهر*" يعود إلى الفعل (يظهر). والظاهرة هي "*ما يمكن إدراكه أو الشعور به، وما يُعرَف عن طريق الملاحظة والتجربة. والظواهر طبيعية واجتماعية ونفسية*"[2].

وإذا ما جعلنا هذا التعريف وقفاً على الظواهر من حيث هي ما يظهر؛ فإن فهم كانط الظواهر يدور في فلك هذا التعريف، وإن كان يذهب إلى أن ما يظهر هو التصوُّر الحسي.

وعلى هذا يمكن القول "*إن الظواهر ليست لا شيء؛ بل هي تصوُّرات حسية، ولا يجب أبداً أن يُنظَر إليها بوصفها موضوعات قادرة على التواجُد بنفسها بنفس الخاصية تماماً خارج قوة تصوُّرنا*"[3].

لكن على الرغم من أن الظواهر تصورات حسية؛ فإنها مصدر الحقيقة. يقول كانط: "*كل واقعة (حقيقة فعلية) هي موضوع في الظاهرة (الحس). وعلى العكس من هذا فإن ما يمكن أن يُتصوَّر من خلال العقل الخالص فقط يجب أن يُعَدّ من الأفكار*"[4]. فالحقيقة الفعلية عند كانط موجودة في الظاهرة.

بيد أن الظاهرة ليست هي كل الوجود؛ فهناك ما لا يظهر. وقد اعتبر البعض أن فهم كانط للشيء على أن له ظاهراً وباطناً يُعَدّ عملاً يستحقّ عليه الثناء؛ يقول شوبنهاور: "*خدمة كانط الجليلة هي تفرقته بين الظاهرة والشيء في ذاته على أساس*

---

(1) Dryer, D.P , Kant's Solution for Verification, Op. Cit, P. 202.

(2) وهبة، مراد: المعجم .، المرجع السابق، مادة : ظاهرة.

(3) Smith, N. Kemp, A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason, Op.Cit, P.207.

(4) Kant, I., Metaphysik der Sitten, Op. Cit, P. 371.

البرهنة على أن العقل يقف دائماً بيننا وبين الأشياء"[1].

قيمة القول بالظواهر إذاً إعطاء العقل دوراً في العملية المعرفية؛ فالظاهرة هي ما يبدو من الشيء أو الموجود لتصوُّرنا. وهنا يجب التفرقة بين الظاهرة- بوصفها تخضع لشروط موضوعية على الرغم من كونها تصوُّراً حسّيًّا ذاتيًّا- والوهم؛ فـ " *الوهم يعني التصوُّر مثلما يبدو في الحلم، ولا يتطابق مع شيء واقعي.... ومن ناحية أخرى فإن الظاهرة هي دائماً ظاهر الموضوع المعطَى. بيْد أنه طالما أن خصائص هذا الموضوع تعتمد فقط على حالة حدسنا؛ فإننا يجب أن نميّز الموضوع بوصفه ظاهرة عن الموضوع بوصفه شيئاً في ذاته*"[2].

إن الموضوع بوصفه ظاهرة هو ما يعنينا هنا الآن، وكل ما يوجد في المكان والزمان، أو بتعبير آخر كل ما يحدِّد الزمان والمكان وجوده من حيث هو حدس حسي يتطابق مع مفهوم يمكن أن نسمِّيه ظاهرة من وجهة نظر كانط؛ إذ يقول: " *إن كل حُدُوسنا ليست شيئاً آخر غير تصوُّر الظاهرة، وأن الأشياء التي نُحدسها لا تكون في ذاتها مثلما نُحدسها، ولا تقوم علاقاتها في ذاتها كما تظهر لنا... فنحن لا نعرف شيئاً آخر غير نمطنا لإدراكها، والذي هو نمط يخصّنا*"[3]. فهل يعني هذا أن الظواهر ليست إلا تصوُّرات عقلية تنشأ عن طريق تأثُّر حسّنا بالحدوس الحسية؟

إن الإجابة تأتي بالنفي؛ لأن الظواهر تصوُّرات حسيّة لها مرجعية واقعية، وما هو متاح لنا لكي يُعرف لا يعدو كونه ما يظهر؛ أي ما يكون معطًى لنا على نحو ما من خلال الحدس والتصوُّر العقلي، ولا طاقة لنا بمعرفة الموضوعات أو الأشياء في ذاتها. يقول كانط: "... *إن تصوُّر جسم في الحدس لا يتضمَّن على الإطلاق ما يمكن أن يعود إلى الموضوع في ذاته، بل مجرَّد ظاهرة لشيء ما، ومجرَّد نمط مثلما نتأثَّر به*"[4]؛ لأنه "*في الظاهرة تصبح الموضوعات دائماً وكذلك الخصائص التي وصفتها؛ يصبح منظوراً إليها بوصفها شيئاً ما معطًى حقيقيًّا؛ إذ يتعلَّق هذا الطبع* **Gümt** *بنمط حدس للذات في علاقة بموضوع معطًى لها؛ هذا الموضوع بوصفه*

Schopenhuer, Kritik der Kantischen Philosophie, Op. Cit, P.544. (1)

Smith, N. Kemp, A Commentary to Kant's Critique, Op. Cit, P. 148.(2)

Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 74. (3)

Ibid, P. 75. (4)

ظاهرة تختلف عن الموضوع في ذاته"[1]. فهل يعني هذا أن الظاهرة بـما أنهـا ليـست الشيء في ذاتـه – تكـون محمـولاً على الشيء أو صفة أو خاصية للشيء ذاته؟

إن كانط ينظر إلى محمولات الظاهرة على أنها خصائص ومحمولات للـشـيء؛ إذ يقول: "*يمكن لمحمولات الظاهرة أن تنسب إلى الموضوع ذاته في علاقته بحواسّـنا؛ على سبيل المثال انتساب اللون الأحمر للوردة أو الرائحة. لكنّ الظاهر لا يمكن أبـداً أن يوصَف على أنه محمـول للــموضوع*"[2]؛ لأن الظـاهر أمـر عـام، ولـيس شـيئاً متعيِّناً.

وإذا كان لوك قد ذهب إلى أن "*الصفات الأولية كالشكل والحجم حين تؤثِّر في أعضاء الإنسان تؤدِّي إلى ما يُعرَف بالصفات الحسية، تلك الصفات التي غالبـاً مـا نخطئ فننسبها إلى الأجـسام نفـسها... (و) لـيس هنـاك شيء حقيقـي في الأجـسام سوى صفاتها الأولية فقط*"[3]؛ فإن كانط يذهب إلى أن الظواهر – التي هي الصفات الأولية – محمولات للشيء، وهذا أمر معروف منذ ما قبل تفرقة لـوك؛ فيقـول: "*إن المرء دون أن يمسّ الوجود الفعلي للأشياء الخارجية يمكنه أن يقول عـن محمولاتها إنها لا تنتمي إلى هذه الأشياء في ذاتها بل إلى ظواهرها، وليس لها خارج تصوُّراتنا أي وجود خاص. إنها شيء ما يوجد. وهذا ما كان مسلَّماً به ومستحَقًّا قبل عـصر لـوك بوقت طويل، لكن في الغالب كان هذا يتمّ بـشكل عـام. ومـن قبيـل هـذا الحـرارة واللون والذوق... إلخ. لكـنْ إن عـددت عـلاوة عـلى هــذا – ولأسـباب مهمـة – الكيفيات الباقية للأجـسام والتـي يـسمِّيها المـرء الكيفيـات الأوليـة، أي الامتــداد والمحـلّ* ***Ort*** *وبشكل عام المكان، مع كل ما يتعلّق به (عدم القابلية للنفـاذ أو الماديـة والصورة الكلية ... إلخ) وعددتها أيضاً مع الظواهر المجرَّدة؛ فليس بوسع المـرء أن يقدِّم ضدّ هذا أقلّ أساس لعدم المشروعية*"[4].

وعلى هذا فالظواهر ليس لها وجود منفصل وقائم بذاته عن الأشياء، على الرغم من أن لها واقعاً موضوعيًّا يتبدَّى في التجربة؛ لأنها تصوُّرات، حتى وإن وُصفت هذه

---

(1) Ibid, PP. 80, 81.

(2) Ibid, P.132.

(3) إسلام، عزمي: جون لوك، دار الثقافة للطباعة والنشر،القاهرة، (د ت)، ص 68.

(4) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, PP. 411, 412.

التصوُّرات بأنها حسية؛ ومن ثم فإن "*كل موضوعات التجربة الممكنة ليست غير ظواهر أي تصوُّرات فحسب، وعلى نحو ما نتصورها بوصفها كائنات ممتدّة أو سلسلة للتغيرات ليس لها خارج أفكارنا وجود مؤسس في ذاته*"(1). فما الذي يميزها عن الأشياء والمبادئ؟

إن "*الظواهر بوصفها موضوعات للإدراك ليست حدوساً خالصة (أي ليست صورية مجرَّدة) مثل المكان والزمان*"(2). إنها تحوي الحدس الحسي للموضوع أو للشيء أو الموجود. وهي في نفس الوقت محددة بأطُر أو بالمبادئ العقلية لتحديد الوجود الفعلي؛ ومن ثم فلا هي تجريبية خالصة ولا هي صورية خالصة؛ إنها تجمع بين الاثنتين. لكنّ هذا الجمع الذي تمتاز به الظواهر عن كل ماعَداها يتّصف بالاستمرارية، حتى حين يعتريه التغيُّر؛ فـ "*كل الظواهر سواءً أتأملتها من حيث هي ممتدّة أم مكمَّمة فهي كُموم متّصلة. والقضية (كل تغيُّر هو انتقال شيء من حال إلى حال) هي أيضاً قضية متّصلة يمكن أن يُبرهَن عليها بسهولة*"(3).

وبالتالي فإن "*كل الخصائص التي يتكوَّن منها حدس الجسم تنتمي إلى ظاهره فقط؛ لأن وجود الشيء الذي يظهر لا يمكن رفعه؛ مثلما يحدث في المذهب المثالي الحقيقي، بل يتّضح فقط أنه ليس بوسعنا أبداً أن نعرف الشيء في ذاته من خلال الحسّ*"(4).

الظواهر إذاً هي مَناط تقرير الوجود الفعلي ومَناط المعرفة عند كانط، وماعداها ينِدّ عن الإحاطة به. لكنْ ألا ينقُص من قدر الظواهر من حيث هي كل ما هو ظاهر في الوجود وبادٍ للعَيَان أنها تصوُّرات ذاتية؟ ألا يعطي هذا الذات مركزيّة في العالم تُعوّضها عن مركزيّة الكون التي فقدتها؟

الواقع أن قول كانط بأن الظواهر تصوُّرات ذاتية لا يعني أبداً أنها تصوُّرات بلا ضوابط موضوعية. صحيح أن الذات هي التي تَتصوَّر؛ لكن لا يعني هذا أن من حق كل ذات أن تَتصوَّر ما تراه وتعتقد أنه ظاهرة دون توافر الشروط الموضوعية

---

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.389.

(2) Ibid , P.173.

(3) Ibid , P.177.

(4) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P P.412.

للظواهر؛ فـ "*عندما تُعطَى الظاهرة لنا نكون أحراراً تماماً بأن نقدّر الأمر كما نشاء. وتلك- أي الظاهرة- تتأسّس على الحواس. لكن الحكم يتأسّس على الفهم، وهو يسأل فقط هل حقيقة الموضوع في تعيُّنه أم لا؟ إن الفارق بين الحقيقة لا ينشأ من خلال طبيعة التصوُّرات التي تتعلّق بالموضوعات التي هي واحدة في كليهما، بل من خلال العلاقة نفسها بالقواعد، والتي تحدّد علاقة التصوُّرات بمفاهيم الموضوع، وإلى أي مدى يمكنها أولاً أن تجتمع معاً في التجربة. ومن ثم فليس خطأ الظواهر مطلَقاً أن نأخذ معرفتنا للظاهر على أنه حقيقة، أي عندما يحتوي الحدس؛ حيث يعطي لنا الموضوع مفهوماً عن الموضوعات التي يمكن أن يفكّر فيها الفهم، أو عن وجودها. إن الحسّ يصوِّر لنا سير الكواكب على أنه مسار تقدُّميّ تارة، وعلى أنه مسار تراجعي تارة أخرى، وليس ثمة كذب ولا حقيقة في هذا، طالما أن المرء مقتنع ... أن هذا يكون عن الظاهرة ، ولا يحكم على الطبيعة الموضوعية لحركتها*"(1).

الظاهرة إذاً تحصل على مصداقيتها الموضوعية من الحكم، ولا ينشأ الخطأ الذي يصدُر عن الحكم على الظواهر من طبيعة الظواهر نفسها، وإنما من عدم معرفتنا الحقّة للواقعية الموضوعية للشيء، وأخذنا بالظاهر Schein الذي يختلف عن الظاهرة، وهو دائماً خدّاع؛ لأن معرفته لا تتم إلا بالحواس . والواقع أن كوْن الظاهر خدّاعاً يعود إلى أفلاطون الذي نظر إلى الظاهر على أنه مصدر الخداع.

وعلى الرغم من أن كانط يجعل الظاهر محلاً للخطأ؛ فإنه يقرنه بالظاهرة والحقيقة؛ إذ يقول: "*ليسمح بأن تعتبر الظاهرة والظاهر شيئاً واحداً؛ لأن الحقيقة والظاهر لا يكونان في الموضوع، بل يكونان في الحكم نفسه بقدر ما نفكّر فيه*"(2)؛ أي من حيث هما تصوُّرات عن الموضوع الذي نصدر عليه الحكم، وكل معرفة هي حكم. وقد نظر هيدجر إلى الظاهر- متأثّراً بفهم كانط للظاهر- على أنه لون من ألوان تجلِّي أو تبدِّي الوجود؛ ففي الظاهر يظهر الموجود. فالظاهر هو الوجود الذي يُظهِر ولا يَظهر. يقول:" الوجود والظاهر ينتميان لبعضهما وبوصفهما منتميين لبعضهما باستمرار يوجَدان... ويوجَدان معاً دائماً(3)"(1).

Ibid, P. 413. (1)

Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.270. (2)

(3) في هذا الصدد أيضاً يقول سارتر: "الظاهر يحيل إلى السلسلة الكلية للظواهر... إن الظاهر...

=

وتبقى نقطة جوهرية في معالجة الظواهر؛ وهي أن كانط حين يقول عن الظواهر: "*إنها بوصفها ظواهر تكوّن موضوعاً يكون فينا؛ فإن هذه التأكيدات يمكن أن تُعطي تأويلاً اسميًا خالصاً تجعله يعني أن الظواهر توجد فقط عندما تكون متصوَّرة*"(2). ويمكن أن يؤوَّل تعبير فينا وخارجنا على أنها مفاهيم مكانية، غير أن الظواهر من وجهة نظر كانط موضوعية؛ لأنها نِتاج اتّحاد المفهوم مع المدرَك الحسي.

ولا يمكن أن توجد الظواهر بمعزل عن بعضها البعض من وجهة نظر كانط، بل إنها دائماً تترابط مع بعضها البعض بعلاقات، سواءً داخل الشيء الواحد، أو حتى مع بعضها البعض. وهي حين تترابط مع بعضها تُكوِّن ما يسمَّى كُلِّيّة العالم Weltganze؛ فما المقصود بالعالم؟

ثامناً- العالَم عند كانط:

العالم لغةً مشتقّ من الفعل عَلِم. وعَلِم فلان الشيء علماً عَرَفه. والعالم الخلْق كلّه بوصفه معلوماً. ولا يبتعد التعريف الاصطلاحي عن التعريف اللغوي كثيراً. وفيثاغورث هو أوّل من سمّى الشيء المحيط بالكل عالماً. ومعناه في لغة اليونان Kosmos أي الزينة أو المزدان لما فيه من النظام والجمال. والعالم هو مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها. ويقال عالم لكل جملة موجودات متجانسة؛ كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل(3)، وعالم الرياضة وعالم الفن وعالم الموضة. وقد يُستخدَم لفظ العالم للتمييز بين العالمين الحسي والعقلي أو بين العالمين الروحي والدنيوي.

ونحن نجد مفهوم العالم قبل كانط له معانٍ عدة؛ فهو "*في العصور الوسطى*

"ظهور" وهو ليس مقابلاً للوجود، بل مقياس له؛ لأن وجود الموجود هو ما يظهر عليه". انظر: سارتر، جان بول: الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، 1966م، ص14.

(1) Heidegger, M., Einführung in die Metaphysik, Gesamtausgabe, Band 40, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1976, P. 85.

(2) Martin, G., Kant's Metaphysics, Op. Cit, P.157.

(3) وهبة، مراد: المعجم ،، المرجع السابق، مادة: عالم.

عند أوغسطين يعني كلية Ganze المخلوقات... واستخدم توما الإكويني مفهوم العالم بمعنى مشابه للكون والكل والمخلوقات"[1]. لكنهم كانوا يفهمون وجود العالم في نفس الوقت على أنه الوجود المقابل لله. لكنّ العالم متميّز عن الخلْق، وهو متميّز أيضاً عن مجموع المخلوقات.

ويقدّم جوتفريد مارتن تعريفاً للعالم على النحو التالي: "*ما العالم؟ من خلال اللغة؛ فإن الجوهري أي العالم يبدو أنه يتطابق مع جواهر أخرى من قبيل الشمس والقمر والأرض. إن الكلمات يبدو أنها تقترح أن العالم يكون نفس الأشياء بوصفه الشمس أو القمر أو الأرض؛ لأن المفهوم العادي البسيط للعالم يقيّد نفسه في اللغة. وفي الواقع هناك حالة واحدة للوجود فقط. الإنسان والحيوان والنبات والمنزل والسفينة كلها تُعتبَر حالة واحدة. وكل وجود يكون محدَّداً وفقاً لهذه القاعدة ليس فقط الشمس والقمر والأرض، لكن أيضاً العالم والمكان والروح والله... [ومن ثم فإن] العالم ليس شيئاً موجوداً في ذاته، بل هو كلية الأشياء*"[2].

فبأي معنى إذاً يمكن أن يُفهَم العالم عند كانط؟ هل العالم عنده هو العالم الدنيوي المادي مقابل العالم الروحي في المسيحية؟ أم أنه يعني عنده مفهوم النظام العام على نحو ما تتصوَّره الكوسمولوجيا العقلية عند ليبنتز وفولف؟

لقد استخدم كانط مفهوم العالم ابتداءً في بحثه (أفكار عن التقدير الصحيح للقوة الحية)؛ إذ يتحدَّث عن الشرط الذي تحته يُحتمَل أن يُعطَى العالم[3].

ويتحدَّث أيضاً في مقالة 1770م عن العالم على أنه مبدأ الترابُط العام؛ إذ يقول: " *إن مبدأ صورة الكون هو المبدأ الذي يحتوي على أساس الترابط العام الذي تنتمي وفقاً له كل الجواهر وحالاتها إلى كلٍّ واحد. ونفس الكل الذي يسمَّى العالم. إن مبدأ صورة العالم الحسي هو المبدأ الذي يحتوي على أساس الترابط العام لكل الأشياء بقدر ما تكون ظواهر*"[4].

وفي معرض تعليقه على فهم ليبنتز الجواهر يذهب كانط إلى أن العالم- من

(1) Heidegger, M., Vom Wesen des Grundes, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1955, P. 26.

(2) Martin, G., Kant's Metaphysics, Op. Cit, PP.58, 59.

(3) Kant, I., Gedanken .. , Op. Cit, P. 32.

(4) Kant, I., On The Form of The Sensible Inttigibb World, Op. Cit, P. 59.

حيث هو كلٌّ - يتألّف من المفاهيم المجرَّدة، ويشكّل كُلاًّ. كما يرفض وجود أكثر من عالم؛ إذ يقول: "*إن كل الجواهر في علاقاتها التي تجعل التأثير الفيزيائي ممكناً تترابط وتنشئ كُلاًّ؛ حيث إن كل ماهيَّة بوصفها شيئاً في المكان تُكوِّن (في اتّحادها) معاً العالم، ولا يمكن أن يوجد أكثر من عالم خارج بعضه، وما يؤسس مبدأ وحدة العالم بدون الحدس إن كان ينبغي أن يتقدَّم من خلال مفاهيم واضحة؛ لا يمكن البرهنة عليه على الإطلاق*"[1]؛ لأنه مفهوم عقلي مجرَّد، وليس شيئاً واقعيًّا أو ماديًّا محسوساً.

كما أن العالم - وإن كان من الواجب أن يُنظَر إليه على أنه جملة الترابط بين الأشياء والموجودات فإنه من حيث هو كلٌّ - لا يمكن أن يكون بناءً من المفاهيم، بل يخضع في واقعيته الموضوعية لشروط التجربة. لكن لا يعني هذا أن العالم شيء ما متعين في مكان، بل إنه لا يتعين أبداً؛ فـ"*العالم لا يحضر في مكانه بشكل دائم (في سكون)، ولا يغيّر موضعه (في حركة)؛ لأن كل الأماكن تكون في العالم، والعالم نفسه ليس في مكان*"[2]. وهذا التعريف للعالم عند كانط من وجهة نظر هيدجر هو المفهوم التقليدي؛ إذ يقول: "*إن كانط بدأ تفسير مفهوم العالم في المقالة بتحديد صوري له، وما يُفهَم تحت العالم يشير بشكل أساسي إلى التأليف بوصفه مفهوماً.. ويصف..... الجوانب التي هي جوهرية لتعريف مفهوم العالم: 1- المادة. 2- الصورة. 3- العمومية*"[3].

والحقيقة أن كانط قسّم العالم إلى عالم محسوس وعالم معقول، ويقصد بالعالم المحسوس جملة الأشياء بشكل عام، أما العالم المعقول فيشمل كل ما هو مجاوز للحس. ويعزو كانط إلى العالم المعقول وحدة عالم التجربة، كما يعتبره الأساس الذي يتأسَّس عليه ترابط الأشياء نفسها.

لكننا نجده في (نقد العقل) يرفض تقسيم العالم إلى عالم حسي وعالم عقلي، واستبدل باصطلاح عالم الفهم اصطلاح العالم العقلي نظراً لاعتباره وجود الموضوعات التي تنتمي إلى العالم العقلي وجوداً افتراضيًّا أو احتماليًّا؛ ومن ثم فليس من حقّنا أن نطلق عليها نفس مسمَّيات عالمنا؛ إذ يقول: "*إن تقسيم الموضوعات إلى*

---

(1) Kant, I., Welche sind die Fortschrite, Op. Cit, P.545.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 397.

(3) Heidegger, M., Vom Wesen des Grundes, Op. Cit, P.28.

ظواهر ونومينا، وتقسيم العالم إلى عالم حسي وعـالم فهـم لا يمكـن أن يُقبَـل بمعنـى إيجابي. مع أنه يمكن أن يُقبَل تقسيم مفاهيم كل شيء إلى حـسية وعقليـة؛ لأن المـرء ليس بوسعه أن يفهم مقولاتنا (التي ستكون المفاهيم الوحيدة المتبقِّية للنومينـا) عـلى أنها لا تزال تعني شيئاً ما في كل مكان"(1).

إن عدم توافر شروط التجربة الممكِنة أو المعرفة اليقينية هو مـا يجعـل تـسمية مـا يجاوز الحسّ بالعالم تسمية غير مشروعة، خاصة إذا أخـذنا لفـظ "عـالم" في العربيـة بالمعنى اللغوي؛ حيث يعني مـا هو معلوم.

لكننا نجد كانط يعتبر الاستخدام الحديث لتعبير العالم الحسـي والعـالم المعقـول لغواً فارغاً؛ إذ ينظرون إلى العالم الحسي على أنه العـالم الـصادر عـن الحـس، والعـالم المعقول على أنه الفيزياء النظرية أو علم الفلك النظـري؛ إذ يقـول: "*إنـني أجـد في كتابات المحدَثين استخداماً آخر لتعبير العالم الحسي والعالم المعقول قد حاد تماماً عن المعنى القديم، وبالطبع فليس بهذا المعنى أي صعوبة. لكن لا يوجـد شيء غـير لغـو فارغ؛ فوفقاً لهذا الاستخدام يروق للبعض أن يسمِّي مجموع الظواهر بقدر ما تكون ناتجة عن حدس عالم الحس. وبقدر ما يُفكَّر في ترابُطها وفقاً لقـوانين الفهـم العامـة يسمِّيها عالم الفهم. ويصوّر علم الفلك النظري- الذي هو مجرَّد ملاحظات للـسماء المرصَّعة بالنجوم- العالم الأول. وفي المقابل يصوّر علم الفلك التأمّلي- الذي يوضِّح وفقاً لنسق العالم الكوبرنيقي، أو وفقاً لقانون الجاذبية لنيـوتن- العـالم الثـاني، أعنـي العالـم المعقول. لكن مثل هذا الخلـط اللغـوي مجـرَّد خدعـة سوفـسطائية*"(2)؛ لأن تسمية العالم يجب أن تُطلَق على ما يمكن أن تنطبـق عليـه المقـولات فحـسب، وإلا وقعنا في تناقض لا مفرّ منه.

ومن هذا المنطلق أيضاً نجد كانط يتحدَّث عن العالم المستقبلي أو الحياة الأخـرى بوصفه أو بوصفها عالماً لا يمكن لنا أن نحكم على طبيعة ماهيته انطلاقـاً مـن عالمنـا حتى ولا على سبيل المماثلة؛ لأنه يظلّ دوجماطيقا لتحقيق استقامة النـسق الأخلاقـي العام؛ يقول: "*إن سير الأشياء وفقاً لنظام الطبيعة هنا هو بالنسبة لنـا مـن الحكمـة، ومن غير الحكمة أن تكون وفقاً لنفس القوانين في العالم المستقبلي*"(3).

---

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 243.

(2) Ibid, P.244.

(3) Kant, I., Über Das Misslingen aller Philosophen Versuche in der Theodicee, =

وإذا كان ليبنتز قد ذهب إلى أن الله خلق أفضل العوالم الممكِنة، وذلك حين قال: " *إنه مهما تكُن الكيفية التي خلق بها الله العالم فإنه كان دائماً منتظماً وخاضعاً لنظام معيَّن. لكنّ الله اختار العالم الأكمل، أي الذي هو في الوقت ذاته أبسط العوالم في الفروض وأغناها بالظواهر؛ مثلما هو الحال في خط هندسي رسْمه بسيط وخواصه وآثاره بالغة الروعة وواسعة الانتشار*"(1)؛ فإن كانط يرفض اعتبار العالم الحالي أفضل الممكِنات على أساس أن ذلك يتطلَّب أن نكون على دراية بها في عقل الله حين خلق العالم الحالي، وهذا مما يفوق طاقاتنا. وعلى الرغم من أن كانط ينظر إلى العالم على أنه بشكل أو بآخر موجود؛ فإنه لا يعتبره مخلوقاً لله.

ومن هذا المنطلق نجده في بحثه (السؤال عما إذا كانت الأرض قديمة أم ناتجة عن تدبير فيزيائي) يقول: "*الحقيقة أن نعترف أننا لا نملك أمارات في الوحي تُمكِّننا أن نسلِّم بها إذا كان العالم حديثاً أم قديماً، اللهمّ إلا ما يمكن أن يُرَى من نور الكمال، أو فيما يمكن أن يُفهَم من انهيار قوة العالم. لقد كشف لنا زمان تكوينه وتاريخ ولادته، لكننا لا نعرف نقطة بدئه ولا نهايته التي يكون استمرارها بين النهايتين*"(2). وبما يعني أن كانط في هذه المرحلة المتقدِّمة قد اعترف بأن للعالم بداية ونهاية.

ومن ناحية أخرى نجده في (نقد العقل الخالص) ينظر إلى القول ببداية العالم أو أن له بداية في الزمان من عدمه على أنها من بين نقائض العقل التي لا حلّ لها؛ فيقول: "*العالم له بداية في الزمان، وهو مُحاط بحدود المكان كذلك. وإذا سلَّم المرء بأن العالم ليس له بداية في الزمان؛ فبالنسبة حتى لكل التواريخ المعطاة هناك أبدية انقضت؛ ومن ثم تدفَّقت سلسلة لا متناهية من حالات أخرى متتالية للأشياء في العالم. لكن لأن في لاتناهي سلسلة ينشأ أنها لا يمكن أن تكون مكتملة أبداً من خلال التأليف المتتابع؛ فإن سلسلة عالم متدفِّق لا متناهٍ غير ممكِنة؛ ومن ثم فإن بداية العالم شرط ضروري لوجوده، وهذا ما بُرهِن عليه ابتداءً. وبالنظر إلى الثانية إذا سلّمنا بوجهة النظر المقابلة فسيكون العالم كُلاً معطًى لا متناهٍ، وسيكون أشياء*

=

Band IV, Sämtliche werke in achten Bänden, MCMXXII im Inselverlag, Leipzig. , P. 807.

(1) ليبنتز : مقال فيما بعد الطبيعة، المرجع السابق، ص 97.

(2) Kant, I., Die Frage ob Die Erde Veralte Physikalisch Erwogen, inhalt in Band II, MDCCCCXXI, im Inselverlag, Grossherzog, Wilhelm Ernst Ausgabe, Leibzig, (O – Z), P. 447.

متواجدة في نفس الوقت"[(1)].

أما نقيض القضية فـ"*يفترض أن العالم ليس له بداية ولا حدود في المكان بل هو متناهٍ، سواءً أكان بالنظر إلى الزمان أم بالنظر إلى المكان؛ إذ لو افترض أن العالم له بداية حيث البداية هي وجود يتقدمه زمن لم يكن فيه شيء؛ فيجب أن يكون ثمة زمن لم يكُنْ العالم موجوداً فيه، أي زمن فارغ. لكن في الزمن الفارغ لا يكون نشوء أي شيء ممكناً؛ لأن في مثل هذا الزمان لا يملك جزء من جزء آخر شرطاً مميِّزاً للوجود، وبحيث يسبق اللاوجود في ذاته سواءً أسلَّم المرء بأنه ينشأ من ذاته أم من خلال سبب آخر*"[(2)]. يمكن إذاً أن تبدأ في العالم عدة سلاسل لأشياء، لكن العالم نفسه ليس له بداية. وهو إذاً بالنظر إلى الزمان الماضي لامتناهٍ.

وفيما يتعلّق بالنقطة الثانية؛ إذا سلَّم المرء قبل كل شيء بالنقيض، أي أن العالم متناهٍ ومحدود وفقاً للمكان؛ فإنه سيوجد في مكان فارغ وليس محدوداً، ولن يكون مجرَّد علاقة للأشياء في المكان، بل أيضاً تتعلّق الأشياء بالمكان.

والآن بما أن للعالم كلِّيّة مطلَقة؛ إذاً لا يوجد خارجه موضوع للحدس؛ ومن هنا "لن نلتقي بارتباط للعالم بأيِّ مما يقف معه في علاقة طالما أن علاقة العالم في المكان الفارغ علاقة بنفسها، وليست بموضوع. لكنّ مثل هذه العلاقة ليست شيئاً بالنسبة لحدود العالم من خلال المكان الفارغ. لا يتحدَّد العالم إذاً وفقاً للمكان؛ أي أنه بالنظر إلى الامتداد غير متناهٍ"[(3)].

والواقع أن كانط تغلّب على هذه النقائض عندما سلّم بوجود العالم بوصفه أساس الترابط بين الأشياء من حيث هو المبدأ الذي على أساسه ووفقاً له يتمّ الترابط. ومن هذا المنطلَق يرى هيدجر أن "مفهوم العالم بقي بالنسبة لكانط المفهوم الذي تشير فيه الكلية المتصوَّرة إلى الأشياء المتناهية المُتاحة، وهذا بالنسبة لمحتوى مفهوم العالم فقط يكون خاصية جوهرية يكتسب في التناهي معنًى جديداً"[(4)].

---

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 340.

(2) Ibid, P. 341.

(3) Ibid, P.P. 341, 342.

(4) Heidegger, M., Vom Wesen des Grundes, Op. Cit, P. 29.

وإذا كانت هذه هي صورة العالم الميتافيزيقية عند كانط؛ فإننا نجد للعالم ملمحاً آخر متأثراً بالنزعة العلمية تلك التي عرضها في كتابه (تاريخ لطبيعة العالم)؛ إذ يذهب إلى أن "العالم يتكوَّن من ستة كواكب ثلاثة منها كل واحد له تابع: عطارد والزهرة والأرض ومعها أقمارها، والمريخ والمشترى مع التابع الرابع، وزحل مع قمر خامس. وهي تدور حول الشمس بوصفها مركز الدائرة مع المذنبات التي تدور من كل الجوانب في دائرة كبيرة تكّون نظاماً يسميه المرء النظام الشمسي أو بناء العالم"(1).

ومن ناحية أخرى يرفض كانط الخوض في مسألة خلْق العالم بوصفها مسألة تتجاوز حدود معرفتنا، وذلك حين يرفض قول القائل "*أعطني المادة وأنا سأبني العالم، سوف أبيّن لهم كيف ينبغي أن ينشأ العالم؛ لأنه عندما تكون المادة مُتاحة وهي ممنوحة مع قوة ماهوية مدهشة فلن يصعب على السبب أن يُحدد العالم.. (ويتساءل كانط) هل يكون المرء في حالة تسمح له أن يقول أعطني المادة وسأبيّن كيف يمكن أن تتوالد السوسة*"(2). يبدو أن هذا مستحيل؛ لأنه يتطلّب أن يكون المرء موجوداً قبل الزمان.

وعلى أية حال فإذا كان كانط قد وضع وجود العالم ضمن نقائض العقل، ولم يستطع أن يحسم مسألة ما إذا كان العالم مخلوقاً أم قديماً؛ فإن العلم الحديث استطاع أن يحسم هذا الأمر أولاً باستبعاد أن يكون الزمان له معنًى بمعزل عن الكون؛ إذ يقول ستيفن هوكنج: "*لقد أثارت مشكلة بداية العالم انزعاج فلاسفة مثل المفكّر الألماني إيمانويل كانط (فتساءل) إذا كان الكون قد خُلق حقًا فلماذا كانت هناك فترة انتظار لا نهائية قبل خلقه؟ ومن ناحية أخرى إذا كان الكون موجوداً دائماً؛ فلماذا لم يحدث من قبل كل ما سوف يحدث بما يعني انتهاء التاريخ؟*"(3).

ويخلص هوكنج بعد نقاش مستفيض لمشكلة بداية الكون إلى القول "*لقد تفادينا مناقضة العقل الخالص عند كانط بأن أسقطنا فرضه الضمنيّ أن الزمان له*

(1) Kant, I., Allgemeine Nature Geschichte und Theorie des Himmels, inhalt in Band II, MDCCCCXXI im Inselverlag, Grossherzog, Wilhelm Ernst Ausgabe, Leipzig, (O–Z), P. 281.

(2) Ibid, P.267.

(3) هوكنج، ستيفن: الكون في قشرة جوز، ت مصطفى إبراهيم، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، عالم المعرفة، عدد291، 2003، ص 37.

معنًى مستقلّ عن الكون"[1].

كما أن العلم الحديث قد استطاع إثبات أن العالم له بداية، وقدّر عمر الأرض أو كواكب الكون تقديراً دقيقاً. "*إننا بالفعل نفهم طريقة سلوك النجوم... إن الكون حقًّا قد بدأ بالفعل عند لحظة محدَّدة في الزمان، أو بالأحرى أنه كانت هناك بداية للزمان نفسه*"[2].

لكن إذا كانت الظواهر التي يمثِّل العالم مبدأ ترابُطها تتأسَّس على الشيء في ذاته على نحو ما ذهب كانط حين قال: "*إذا كنّا ننظر إلى موضوعات الحسّ مثلما هو معتاد وبوصفها ظواهر مجَّردة؛ فإننا نعترف في نفس الوقت أنها تتأسّس على الشيء في ذاته*"[3]. فما الشيء في ذاته الذي تتأسَّس عليه الظواهر؟ وما الضرورة لافتراضه؟

تاسعاً- الشيء في ذاته عند كانط:

الشيء في ذاته عند كانط هو النومينا، أي حقائق الأشياء، وهو مصطلح يطلقه كانط على كل أصل أو ماهية حقيقية. والنومينا أو الشيء في ذاته ليس موضوعاً لحسّنا، بل إنه يتمّتع بوجود من نوع فريد.

وفي هذا الصدد يقول: "*ينبغي أن نفكّر في مفهوم النومينا أي الأشياء التي ليست موضوعات للحس، بل أشياء في ذاتها (من خلال الفهم الخالص فحسب) على أنها ليست متناقضة؛ لأنه ليس بوسع المرء أن يدّعيها للحساسية. إنها نمط فريد ممكِن للحدس*"[4].

وإذا ما تساءل المرء عن كيفية معرفة وجود الشيء في ذاته الذي يصفه كانط بأنه فريد؛ فإن كانط يقول: "*ليس بوسعنا أن نعرفها (أي الأشياء في ذاتها) لا أوّليًّا ولا بَعديًّا: لا نعرفها أوليًّا؛ لأنه كيف نريد أن نعرف ما يُعزَى إلى الأشياء ذاتها، وهذا لا يمكن أن يحدث من خلال تحليل مفاهيمنا (أي من خلال القضايا التحليلية) لأنني*

---

(1) نفسه : ص 45.

(2) جريبين، جون : مولد الزمان، ترجمة مصطفي إبراهيم فهمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001م، ص 343.

(3) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 442.

(4) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 243.

لا أريد أن أعرف ما يتضمَّن في مفاهيمي عن الأشياء (لأن هذا ينتمي إلى الماهيَّة المنطقية) بل ما أضيف للمفهوم في الحقيقة الواقعية للأشياء، وما من خلاله تحدَّد وجود الشيء نفسه خارج مفاهيمي؛ لأن ذهني لا يعرض قواعد الأشياء نفسها، ولا يعرض الشروط التي تحتها وحدها يمكن ربط تحديدات الأشياء في وجودها؛ فهذه لا يُوجِّهها فهمي، بل يجب أن يتوجّه الفهم وفقاً لها. إنها يجب أن تُعطَى لنا سلفاً. وهذه التحديدات تؤخذ منها، لكنها لا تُعرَف أوليًّا. وأيضاً فإن مثل هذه المعرفة لطبيعة الأشياء غير ممكنة"[1].

إننا يجب إذاً أن نسلّم بوجود الأشياء في ذاتها سلفاً لسببين؛ الأول لأنها تُعَدّ بمثابة الأصل المؤسس لوجود الشيء، والثاني لأنها تُعَدّ شرطاً أساسيًّا لاستقامة المشروط. صحيح أنه "*ليس في وسعنا أن نعطي مفهوماً محدداً لما يمكن أن تكون عليه الأشياء في ذاتها وراء كل تجربة ممكنة، لكننا لسنا أحراراً في أن نمتنع تماماً حيال البحث عنها؛ لأن التجربة لا ترضي العقل إرضاءً تامًّا*"[2].

إن عدم قدرة التجربة على الاكتفاء بذاتها يدفع إذاً إلى افتراض الشيء في ذاته بوصفه يؤسِّس، أو على نحو أدق تتأسَّس عليه الظواهر. الشيء في ذاته إذاً هو أساس الظواهر، وهو في نفس الوقت الجوهر الذي تُحمل عليه الصفات. كما أنه اللامشروط- إذا ما اعتبرنا الله شيئاً في ذاته- هو الذي يحقِّق ضرورة المشروط. وهو أخيراً المعقول الذي يُدرَك بالعقل، وله طبيعة وجود فريدة.

لكنْ إذا كان الشيء في ذاته لا يخضع لمعرفتنا؛ فما طبيعة وجود الشيء في ذاته؟ إن كانط- كما سبق التوضيح في الفصل الثاني- ينظر إلى الأشياء في ذاتها على أنها دوجماطيقية برهانية.

وعلى الرغم مما قد يبدو في هذا التعريف من تناقض- يبرِّره كانط بضرورة التسليم به لاستقامة المشروط- فإن كانط يعود فيصف الشيء في ذاته بأنه مفهوم إحتمالي؛ إذ يقول: "إنني أسمِّي مفهوماً احتماليًّا المفهوم الذي لا يتضمَّن أي تناقض، والذي يترابط مع معارف أخرى معطاة بوصفه تحديداً لمفاهيم معطاة. ولا يمكن لواقعه الموضوعي أن يُعرَف بأي طريقة... وهو ضروري لتحديد المصداقية

---

(1) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, PP. 417, 418.

(2) Ibid, P. 485.

الموضوعية للمعرفة الحسية"[1]. أي إن كانط يدرك أن معرفة الشيء في ذاته تكتنفه صعوبة من حيث كونه له طبيعة وجود متميزة، لكنه في نفس الوقت يعزو له تحديد المصداقية الموضوعية.

ومادمنا لا نعرف عن الشيء في ذاته من حيث هو في ذاته أي شيء؛ فمن الطبيعي أن تُتَّهم معرفتنا بصدده بأنها معرفة سالبة، أفلا يوجد سبيل إلى معرفة إيجابية عنه؟

يبدو أن كانط لا يعدم سبيلاً إلى هذا؛ إذ يقول: "*عندما نفهم تحت النومينا شيئاً بقدر ما لا يكون موضوعاً لحدسنا الحسي بينما نجرّد طريقة حدسنا له؛ فإن هذا الشيء سيكون نومينا بالمعنى السالب. لكن لو فهمنا تحت ذلك موضوعاً لحدس ليس حسيًّا؛ فسنسلّم بنمط حدس خاص، أعني حدساً عقليًّا، لكنه لن يكون حدسنا، ولن يكون بوسعنا أيضاً أن نرى إمكانيته. وهذا هو ما يمكن أن يكون نومينا بالمعنى الموجب*"[2]؛ أي أن هناك نوعين من الحدوس الخالصة أو الشيء في ذاته؛ نوع يتأسس عليه الحدس الحسي وهو السالب، ونوع لا يتأسس عليه أي شيء جزئي، بل يؤسس وجود كل موجود وهو الموجب، ونحن لا نرى إمكان أي من النوعين؛ لأننا لا نرى إلا ما هو متعيّن، والشيء في ذاته لا يتعيَّن أبداً.

ومن الجدير بالذكر أن كانط يستخدم الموضوع المتعالي والشيء في ذاته بمعنًى واحد[3]، ويضع أحدهما مكان الآخر في مواضع عديدة من النقد. وقد انتقد لوس بلاتر تصوُّر كانط للموضوع المتعالي على أساس أن "*هذا الموضوع ليس شيئاً آخر غير تصوُّر ذاتي (للذات) نفسها، لكنه يجعله عاماً؛ لأنني أصل كل الموضوعات*"[4].

وقد تعرّض مفهوم الشيء في ذاته عند كانط للنقد؛ فنجد ولتر ستيس يقول:

---

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 243.

(2) Ibid, P. 241.

(3) ينظر مراد وهبة إلى الشيء في ذاته على أنه هو الموضوع يقول: "الشيء في ذاته ليس موجوداً منفصلاً عن تصور الذات؛ فالشيء في ذاته هو الموضوع بعينه من حيث هو معطى للفهم لا للحواس". انظر : وهبه، مراد : المذهب عند كانط، مكتبة الأنجلو المصرية، 1979م، ص ص26، 27.

(4) Smith, N. Kemp, A Commentary to Kant's Critique, Op. Cit , P. 209.

" إن فكرة الشيء في ذاته فكرة متناقضة ذاتيًا، فضلاً عن أنها تجريد مُحال. هي تناقض ذاتي واضح؛ لأن كانط لم يفترض وجودها إلا لأنه كان يعتقد أنه لا بدّ أن تكون هناك عِلّة أو سبب خارجي لإحساساته. ومن هنا فقد ذهب إلى أن الشيء في ذاته هو من ناحية عِلّة الظاهر، ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يكون عِلّة. والآن العِلّيّة مقولة من مقولات الذهن. والمقولات لا تنطبق على الشيء في ذاته، كما أننا لا نستطيع رفع هذا التناقض بأن نقول عن الشيء في ذاته إنه أساس الظاهر، بدلاً من قولنا عنه إنه عِلّته "[1].

والواقع أن كانط اعتبر الموضوع المتعالي- في الطبعة الأولى من نقد العقل الخالص- أساس Grund الظواهر؛ إذ يقول: *"إن الموضوع المتعالي والذي تتأسّس عليه الظواهر الخارجية والحدس الداخلي بالمثل ليس مادة ولا ماهيّة مفكَّراً فيها في ذاتها، بل أساس غير معروف للظواهر، ويعطي المفهوم التجريبي سواءً أكان للنمط الأول أم الثاني "*[2].

ولم يستبعد كانط أن يكون الشيء في ذاته عِلّة الظواهر؛ إذ يقول: *"الموضوع المتعالي هو سبب الظاهرة؛ ومن ثم فهو في نفسه ليس ظاهرة، ولا يمكن أن يُفكَّر فيه لا بوصفه كمّا ولا بوصفه واقعاً ولا جوهراً إلى آخره؛ لأن هذه المفاهيم تتطلّب دائماً صورة حسية يتحدّد فيها أي موضوع، ولا يُعرَف عنه كلّيًا ما إذا كان يوجد فينا أو خارجنا، وما إذا كان يُرفَع في نفس الوقت مع الحساسية أو يبقى إذا ما نحّينا الحساسية جانباً. فهل نريد أن نسمّي هذا الموضوع نوميناً لأن التصوُّر عنه ليس حسّيًا؟ إن هذا يتوقّف على حريتنا. لكن حيث لا يمكننا أن نُطبِّق عليه مفاهيم فهْمنا يبقى هذا التصوُّر فارغاً بالنسبة لنا ولا يخدم بشيء غير رسم حدود معرفتنا الحسية، ويترك مكاناً ليس بوسعنا أن نملأه لا من خلال التجربة الممكنة ولا من خلال الفهم الخالص "*[3]. فكيف يتسنّى للشيء في ذاته أن يكون عِلّة وفي نفس الوقت لا يكون مقولة بين المقولات؟ فهل هو ليس عِلّة بالمعنى التقليدي؛ حيث لا ضرورة تربط بينه وبين الظواهر ولا إمكانية للإيجاد؛ ومن ثم يبدو كما لو لم يكُن عِلّة؟

---

(1) ستيس، ولتر: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، مجلد 1، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1983م، ص54.

(2) Kant, I., Aus der Ersten Ausgabe der Kritik der Reinen, Op. Cit, B. VI, P.794.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.266.

لكن ولتر ستيس يقول: "*حتى لو قلنا إن الشيء في ذاته ليس عِلَّة، لكنه موجود فحسب؛ فإن ذلك يدلّ أولاً على تناقض*[1]*، ثم هو ثانياً لا لزوم له على الإطلاق؛ هو تناقض لأنه بالرغم من أنه يتحاشى استخدام مقولة العِلّية؛ فإنه لا يزال يستخدم مقولة الوجود، ويطبّقها على الشيء في ذاته... وهو من ناحية أخرى لا لزوم له؛ لأنه إذا لم يكن عِلَّة لإحساساتنا فليس هناك ما يبرّر افتراض وجوده*"[2].

ولم يكن الأمر وقفاً على ستيس وحده؛ إذ نجد جوتفريد مارتن يقول: "*في المثالية الألمانية، أي في الفلسفة الألمانية حتى بعد موت هيجل؛ أصبح رفض الشيء في ذاته عامًا. إن هذا صحيح ابتداءً بالنسبة لفيشته الذي اعتبر مفهوم الشيء في ذاته موطن الضعف في الفلسفة الكانطية. وصحيح بالنسبة لهيجل أيضاً الذي بالنسبة له يُعَدّ الشيء في ذاته بوصفه شيئاً غير معروف، مفهوماً غير مقبول تماماً*"[3]. فما حقيقة الشيء في ذاته عند كانط؟

وخروجاً من هذه الإشكالية ينبّهنا جوتفريد مارتن إلى أن هناك نومينا (أي شيئاً في ذاته) بالمعنى السالب والمعنى الموجَب "*النومينا بالمعنى السالب هي الشيء بقدر ما لا يكون موضوعاً للحدس الحسي. وهي بالمعنى الموجَب موضوع لحدس لا حسّي*"[4].

وبالفعل قدّم كانط تعريفاً سالباً وآخر موجَباً للنومينا؛ إذ اعتبر مفهوم النومينا الذي نجرده من الحدس الحسي مفهوماً سالباً، بينما اعتبر الحدس العقلي الذي نتلقّاه ولا نُحدسه نومينا بالمعنى الموجَب.

ووفقاً لذلك يُفهَم الشيء في ذاته على مستويين؛ مستوًى لا يمكن أن ندرك فيه الأشياء في ذاتها، ومستوًى تتحقّق فيه الأشياء في ذاتها كما هو الحال في مفهوم الحرية مثلاً. "*إنه دائماً يمكن أن يفكّر في أن هناك أشياء في ذاتها، وليس بوسعنا أن نقول إن*

---

(1) من العجيب أن ستيس نفسه لم يهتم بأن يكون متناقضاً؛ إذ يقول: "لا يعنيني في كثير أن أدافع عن اتساقي مع نفسي؛ فإنه ليس من الجريمة في شيء أن يغير المرء رأيه". انظر: ستيس، ولتر: الزمان والأزل، ترجمة زكريا إبراهيم، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، 1967م، ص 34.

(2) ستيس، ولتر: فلسفة هيجل، المرجع السابق، ص 54.

(3) Martin, G., Kant's Metaphysics, Op. Cit, PP. 136, 137.

(4) Ibid, P.144.

المفهوم لا يمكن التفكير فيه. ويجب أيضاً فضلاً عن هذا أن يبقى منفتحاً على إمكانية الوجود الحقيقي... إنه من الصحيح يقيناً بالنسبة للإستطيقا المتعالية والتحليل المتعالي أن الشيء في ذاته يكون إشكاليًا فقط في الخاصية، وإنه صحيح كذلك بالنسبة للجدل المتعالي؛ لأن فيه وحده يتأكد إمكان الحرية وخلود الروح ووجود الله"(1). وعلى هذا تتحقق عِلّية النومينا بالمعنى الموجَب في تحقيق أشياء في ذاتها من قبيل تجلّيات الإرادة الإنسانية في الأفعال الأخلاقية على سبيل المثال، وهي عِلّية أنطولوجية كما سيتَّضح في الفصل الخامس.

والواقع أن هناك من نظر إلى الشيء في ذاته على أنه معنًى آخر للظواهر؛ إذ يقول: "*إن التمييز النقدي بين الظواهر والأشياء في ذاتها لا يهدف إلى أن يكون تمييزاً بين المعنى الذاتي والموضوعات العامة، بل هو تمييز بين الموضوعات العامة بوصفها معطًى وفقاً لحالتين أو أكثر*"(2). وعلى هذا فالشيء في ذاته هو شيء ما.

ويذهب كانط قريباً من هذا فيقول: "*الشيء في ذاته ليس شيئاً آخر غير الموجود بوصفه ظاهرة، وهذا يعني اختلاف المفهوم عن الشيء في ذاته؛ حيث لا يكون المفهوم موضوعيًا في الظاهرة، بل ذاتي فحسب. والشيء في ذاته ليس موضوعاً Objekt آخر، بل علاقة أخرى للتصوُّر في الموضوع Objekt*"(3)(4)؛ أي إن الشيء في ذاته يتجلّى في الظاهرة ويتوحّد معها لدرجة لا يكون بوسعنا أن نفصلها عن بعضها. فإذا ما فعلنا ذلك قضينا على وحدة الشيء؛ فالشيء في ذاته هو الموضوع من حيث هو مفهوم.

وإذا كانت هذه هي رؤية كانط للموجود بشكل عام؛ فما رؤيته للموجودات التي لا تتعيَّن كالذَّات الإنسانية والوجود الإلهي؟

---

(1) Martin, G., Kant's Metaphysics, Op. Cit, P.145.

(2) Paul, R., Kant Collection, Op. Cit, P.173.

(3) في هذا الصدد أيضاً يقول ديفيد هوكس: "من المهم أن نتذكر أن التمييز بين ظاهر الشيء والشيء في ذاته لا يشير إلى موضوعات مختلفة، بل يشير إلى نفس الموضوع منظوراً إليه من زوايا مختلفة". انظر: هوكس، ديفيد: الأيديولوجية، ترجمة إبراهيم فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000م، ص 55.

(4) Heidegger, M., Kant und Das Problem der Metaphysik, OP. Cit, P. 33. And see Also, Kant, I., Opus Postumum, Op. Cit, P.173.

عاشراً- الذات الإنسانية بوصفها شيئاً في ذاتها:

حظيت الذات الإنسانية باهتمام كبير في كل الفلسفات الكبرى، فوُصفت بأنها الذات العاقلة عند أرسطو وذلك حين عرّف الإنسان بأنه حيوان عاقل. وظلّ هذا الوصف مسيطِراً حتى العصر الحديث. وبمجيء ديكارت عُرِّفت الذات الإنسانية بأنها الذات المفكِّرة.

وإذا كان كانط في (أحلام راءٍ ....) قد تساءل عما يفهمه المرء تحت اسم الروح وأعلن أنه لا يعرف *"ما إذا كانت الروح توجَد أم لا. وأكثر من ذلك لا أعرف ماذا تعني كلمة روح. إنني سمعت الكلمة أو سمعت الآخرين يستخدمونها؛ ومن ثم يجب أن نَفهَم تحتها شيئاً ما. وهذا الشيء لا يمكن أن يكون شيئاً ما مختلَقاً أو فعليًا* ***hirgngespinst***"[1]؛ فإن هذا لا يُعَدّ تساؤلاً فلسفيًّا هدفه إرساء دعائم معرفة حقيقية عن الروح، وليس إنكار وجود روح أو نفس. بل إنه يُقِرّ بأن النفس لها وجود متميِّز؛ إذ يعلن صراحة أن *"مفهوم الروح لا يمكن أن يُعالَج كما لو كان مفهوماً مشتقًا عن طريق التجريد من التجربة"*[2].

كما أنه يميّز بين الروح الإنسانية والذات الإلهية على أساس أن الروح الإنسانية على الرغم من أنها جزء من العالم، وتكتنف معالجتها صعوبة كبيرة تنبع أساساً من صعوبة فهم طبيعة العلاقة بين الروح والجسد، بينما الذات الإلهية على الرغم من أن طبيعة وجودها مجاوزة للعالم الحسي؛ فإن معرفتها أيسر لأنها لا توصف إلا بالسلب. وفي هذا الصدد يقول كانط في هامش في (أحلام راء...): *"إنني أتحدث هنا عن الأرواح المنتمية لكلّيّة العالم بوصفها أجزاء له، ولا أتحدث عن الروح اللامتناهية التي هي الخالقة والباقية؛ لأن مفهوم الطبيعة الروحية الأخيرة سهل لأنه سالب، ويتكوَّن من إنكار أن خصائص المادة تنتمي إليها لأنها تناقض الجوهر اللامتناهي الضروري المطلق. وعلى العكس من ذلك في حالة الجوهر الروحي الذي ينبغي أن يكون متّحداً مع المادة؛ على سبيل المثال في الروح الإنسانية تنشأ الصعوبة التالية: إنني أفكر في ترابط تبادلي مع الماهيات الجسمية لكي تكون كليات، ومع ذلك ينبغي أن يرفع النوع المعروف الوحيد للربط، والذي توجد تحته الماهية*

---

(1) Kant, I.,Traüme Eines, Op. Cit, P.97.

(2) Ibid, P.98.

المادية"[1].

ويقتفي كانط في هذا المؤلَّف خُطا ديكارت فيصف الروح الإنسانية بأنها جوهر بسيط غير مركَّب؛ لأنها مفهوم عقلي. وإن كان اصطلاح المفهوم العقلي لم يتَّضح عنده بعد، وإنما يعتبرها موضوعاً للتفكير العقلي؛ إذ يقول: "*كل شيء أفكِّر فيه يجب أن يكون بسيطاً، وكل جوهر يفكَّر فيه بطريقة عقلية يكون موجوداً من هذا النوع، والأنا التي لا تُرى لا يمكن أن تكون موزَّعة في كل مكان كليًّا، ولا مكوّنة بواسطة أشياء متّحدة معاً. وفضلاً عن هذا فإن روحي ستكون جوهراً بسيطاً*"[2].

كما أن الروح بوصفها روحاً لا يمكن أن تكون مادية؛ طالما أن المادة تبدي مقاومة حين نحاول إزاحتها من المكان الذي تشغله عندما نحاول إحلال شيء ما محلّ شيء آخر. لكنّ الحال ليس كذلك بالنسبة للنفس.

لكنّ المرء قد ينتابه أو يُساوِره شكّ في وجود مثل هذه الروح؛ ففي حالة الأشياء المادية بإمكاننا أن نتيح لمن ينكر وجودها معاينة الشيء نفسه، وهذا الأمر ليس مُتاحاً بالنسبة للروح الإنسانية؛ فكيف إذاً يمكن إثبات وجود مثل هذه الروح؟

إن وجود الروح يتعلَّق دائماً بوجود الجسد؛ ومن ثم فإن الحضور المتعيّن للجسم في المكان خاصة الأجسام الطبيعية التي بها أرواح سواءً أكانت عاقلة أم غير عاقلة يعني في الوقت ذاته وجود الروح. والآن "*افترض أنه تمت البرهنة على أن النفس الإنسانية كانت روحاً (مع أنه واضح مما قيل سلفاً أن مثل هذا الشيء لا يمكن البرهنة عليه) فإن السؤال التالي الذي نتقدَّم له هو: أين محلّ هذه النفس الإنسانية في عالم الأجساد؟.. إن إجابتي تسير كالتالي: إن الجسم (التغيُّرات التي تكون منها تغيُّراتي) هذا الجسم هو جسمي، ومكان ذلك الجسم في نفس الوقت هو مكاني. فإن سأل سائل أين مكانك في هذا الجسد*"[3]؛ فإن الإجابة ليست يسيرة.

لكن بشكل عام ينظر كانط إلى النفس الإنسانية أو الروح على أنها نومينا، أي شيء في ذاته. وسمّاها أيضاً جوهراً. وهي تتبدَّى في الصفات الجسدية لشخص ما، أو بتعبير كانط في النقد من خلال ظواهره، والروح الإنسانية أو النفس بوصفها

Ibid, P. 99. (1)

Ibid, Loc. Cit. (2)

Ibid, P.111. (3)

شيئاً في ذاته تختلف عن الأشياء الأخرى من حيث هي ذات.

وإذا كان ديكارت قد وحّد بين الذات والتفكير حين قال: "*ما أنا على التدقيق إلا شيء مفكِّر*"؛ فإن كانط يبدو أنه يسير في اتجاه معاكس تماماً؛ طالما أنه وفقاً لنسقه يرفض الانتقال من الفكر إلى الوجود؛ ومن ثم فإن الأنا لا تَعرف نفسها بوصفها أنا مفكِّرة، أو حتى بوصفها شيئا يفكِّر أو جوهراً بسيطاً. إنها بالأحرى لا سبيل لها إلى معرفة نفسها بما هي كذلك، أي من حيث هي ذات أو شيء في ذاته؛ لأن "*الذوات المفكرة لا توجد ولا يمكن أن تكون موضوعاً للحدس الحسي؛ ومن ثم فإنها لا يمكن أن تعرف (كشيء حسّي)....... وبالتالي يجب أن تكون نومينا*"[1]؛ أي شيئاً في ذاته.

بمعنى آخر: طالما أن المعرفة الحقّة تتطلّب- من وجهة نظر كانط- توافُر حدس ومفهوم يتطابق معه ولا يتوافر لنا حدس عن الذات؛ فلا سبيل إلى إدراكها، ولا سبيل لنا إلى معرفتها في ذاتها. وعلى هذا "*توصّل كانط إلى النتيجة التالية: إننا لا نملك معرفة عن الذات المفكِّرة لا من خلال الوعي ولا من خلال التعقل..... وهذا يعني أن كانط تَحقّق من أن وصفه المجرَّد للذات المفكِّرة كان غير قادر على أن يُمدّه بأي مفاتيح عن بنية الذات*"[2]؛ وبالتالي يكون كانط قد تخلَّى عن وصفه النفس بأنها جوهر بسيط في كتابه (أحلام راء...)؛ ومن ثم تخلَّى عن توجُّهه الديكارتي، واكتشف صعوبة معرفة النفس.

وهنا يكون كانط أرسطي التوجُّه؛ إذ ذهب أرسطو من قبله إلى أن ثمة صعوبة في الحصول على معرفة عن النفس؛ فنراه يقول: "*إن تحصل على أي معرفة موثوقة عن النفس هي واحدة من أكثر الأشياء صعوبة في العالم*"[3].

وإن كان الأمر كذلك فَعَلَى أي نحو يُفهَم التعبير الشائع (أنا أكون) الذي يُستخدَم ليعبِّر عن حالة الوجود كما في القول (أنا محبّ للحكمة، أنا مدرِّس، أنا مريض)، أو عن تعيُّن للوجود كما في (أنا موجود: في البيت، أو في الجامعة، أو في الإسكندرية، أو في باريس)؟

---

(1) Wood, Allen , Self and Nature in Kant's Philosophie, Cornell University Press, London, 1984, P.124.

(2) Ibid, P. 125.

(3) Aristotle, Dc Anima, Op. Cit, 402.

بالطبع "*إن التصوُّر (أنا أكون) الذي يعبّر عن الوعي، والذي يمكن أن يصاحب كل تفكير ويرتبط بشكل مباشر مع وجود الذات نفسها، لا يُعَدّ معرفة بالذات*"[1]. فعمّ يعبّر إذاً لفظ (أنا) الذي يتمّتع ببساطة تتيح له أن يكون مصطلَحاً تلوكه الألسنة على اختلاف مناحيها؟ ألا تعبّر بساطته تلك عن بساطة معرفة ما يُطلَق عليها، أي بساطة الذات الإنسانية؟

كَلاّ. إن "*بساطة تصوُّر الذات ليست معرفة عن بساطة الذات نفسها؛ لأنها مجَرّدة كليًّا عن خاصّيّاتها عندما تتميّز من خلال محتوى التعبير الفارغ تماماً الذي يمكن أن يؤسس أنا كل ذات مفكِّرة بدون أن تلاحظ خاصيتها الأقل، أو بشكل عام أن تعرف أو تعلم شيئاً ما عنها*"[2].

إنه إذاً مجرَّد تعبير وحسب عن وعي الذات بنفسها. لكن وعي الذات أو شعورها بوجودها ليس معرفة بماهية طبيعة وجودها؛ فهل يعني هذا استغلاق الذات على المعرفة؟

كَلاّ. إن الذات يمكن أن تُدرَك من خلال تجلّياتها وتخارُجها أي من خلال أفعالها، أو باصطلاح كانط من حيث هي ظاهرة تتعيَّن في الزمان والمكان. صحيح أن مثل هذه المعرفة ليست معرفة بالذات بوصفها ذاتاً أو بوصفها جوهراً دائماً، بل من حيث ما يظهر ويتخارَج في الزمان والمكان. لكنها على أية حال معرفة ما بالذات أو تتعلَّق بالذات. فكيف يتسنَّى لنا معرفة الذات من خلال ظواهرها؟ وما مشروعية الانتقال من الذات إلى الظواهر؛ طالما أن الذات بما هي ذات تظلّ شيئاً في ذاته؟

أولاً من حيث معرفة الذات: "*أنا أعي وجودي بوصفه تعيُّناً في الزمان، وكل تحديد زماني يفترض شيئاً ما دائماً في الإدراك. لكنّ هذا الدائم لا يمكن أن يكون شيئاً ما فيَّ؛ لأنه حتى وجودي في الزمان يمكن أن يتحدَّد من خلال هذا الدائم ابتداءً. إذاً يكون إدراك هذا الدائم من خلال شيء ما خارجاً عنّي وليس من خلال التصوُّر المجرَّد لشيء ممكن خارج عني؛ وبالتالي فإن تحديد وجودي في الزمان يكون*

---

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 221.

(2) Simon, J., Kant die Fremde, Op. Cit, P. 53.

ممكناً فقط من خلال وجود الأشياء الفعلية التي أُدركها خارجي"[1].

أنا أدرك نفسي إذاً من خلال وجود الأشياء الخارجية وتعيُّنها كظواهر في المكان، وهذا ما أبرزه هيدجر على نحو خاص في تحليله لوقائعية الموجود الإنساني حين قال: "*أن أكون تعني أنا أقيم، وأنا أقطن في العالم. وبوصفه كذا وكذا أثق فيه. والوجود بوصفه مصدراً للـ "أنا أكون" أي بوصفه فهم التكوين الأساسي يعني أنا أقيم عند، وأثق في*"[2].

كما أنني أدرك نفسي أيضاً بوصفي متعيِّناً في الزمان، أي كظاهرة، أي بوصفي حدساً حسيًّا يمكن أن يعطي للأنا مثلما يمكن أن تعطي الأشياء لها "*فكيف أميِّز بين الأنا في العبارة (أنا أفكر)، والأنا التي تُحدس نفسها؛ حيث يمكنني أن أتصوّر نمط حدس آخر على الأقل بوصفه ممكناً مع أنها تكون من نفس نوع هذه الأخيرة بوصفها نفس الذات؟ وكيف يكون بوسعي أن أقول أنا - بوصفي فطنة وذاتا مفكِّرة - أعرف نفسي بوصفي موضوعاً مفكَّراً فيه. وفوق هذا بقدر ما أكون معطى في الحدس، ليس مثل الظواهر الأخرى، أي مثلما أكون أمام الفهم؛ بل مثلما أظهر. وليس في هذا أقلّ صعوبة أو أكثر من كيف أكون أنا نفسي موضوعاً بشكل عام*"[3]؛ أي أنني أعرِف نفسي حيث أتعيَّن كموجود.

ينظر كانط إذاً إلى الذات على أنها الجوهر الذي تُحمَل عليه المحمولات دون أن يُحمَل هو على شيء وتوصف أيضاً بصفة الدوام؛ يقول: "*إن هذه الذات بوصفها الموضوع الأخير للتفكير لا يمكن أن نتصوَّرها بوصفها محمولاً لشيء آخر. لكنْ يبقى هذا المفهوم فارغاً تماماً وبلا أي فائدة إذا لم يُضَف إليه الدوام بوصفه ذلك الذي يكون لمفهوم الجوهر والتجربة*"[4].

بيْد أن هذا ليس هو السبيل الوحيد لمعرفة الذات نفسها؛ إذ أن ثمة سبيلاً آخر يتبدَّى على خلفية قدرة الذات لا على التخارُج المادي للذات نفسها، بل على خلفية قدرتها الإبداعية في التأليف. وفي هذه القدرة الأصيلة على الإبداع يتجلّى الوعي بإدراك واقعة وجود الذات نفسها؛ فـ"*أنا أكون واعياً بنفسي في التأليف المتعالي*

Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 220. (1)

Heidegger, M., Sein und Zeit, Op. Cit, P. 54. (2)

Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 139. (3)

Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 465. (4)

لمتنوِّع التصوُّرات بشكل عام؛ ومن ثم في الوحدة الأصيلة لتأليف الإدراك لا كما أظهر ولا مثلما أكون في نفسي، بل فقط أني أكون / أوجد **da ich bin**"[1].

وهذا النوع من المعرفة للذات هو بلا شكّ أرفع شأناً من المعرفة المُتاحة من خلال التجلّي أو الظواهر لكونه نمطاً يعتمد على المعرفة العقلية فحسب، والتي هي بدورها أرفع من المعرفة التجريبية؛ ولأن الوعي الذاتي المتعالي لا يكون وعياً عن موضوع "*لا يُطرَح السؤال كيف يمكن أن أعرف أنه يحصل على وعيه الذاتي في نفسه. إنه بشكل عام لا معرفة ولا موضوع، بل وعي ذاتي أصيل. وهو مرتبط بعلاقة مع كل موضوع*"[2]. إنه وعي يتم عبر إنشاء العلاقات العقلية مع الموضوعات.

إن معرفتي بوجود الذات إذاً تتمّ على نحو أفضل عندما أتعرف على وجود الذات بوصفها موجوداً ما لا بوصفها ظاهرة، بل من حيث تعلُّقها بالوجود فحسب. لكنّ التعلُّق هنا ليس من حيث التبدِّي والظهور، بل من حيث كون الذات فاعِلَّة تمارس قدراتها المعرفية "*وحيث يُتطلَّب لمعرفة ذاتنا خارج فعل التفكير الذي ينقل المتنوِّع لكل حدس ممكن إلى وحدة الإدراك؛ نمط محدَّد للحدس يصبح المتنوِّع معطًى من خلاله لا يكون وجودي الخارجي ظاهرة أو على الأقل ليس مجرَّد ظاهر. لكنّ تحديد وجودي يمكن أن يحدث بحسب صورة الحسّ الداخلي وفقاً لنمط خاص مثلما يُعطَى المتنوِّع الذي أربطه في الحدس الداخلي*"[3].

وبناءً على هذا لا يتمّ الانتقال من الذات إلى الظاهرة- أي ظاهرة تعيُّني- بل إلى فاعلية ممارسة الوعي بوجودي من خلال إدراك وجود الموضوعات؛ وبالتالي لا يكون هناك انتقال بالمعنى الحرفي، بل هو انتقال من وعي إلى تفكير. وربما كانت هذه محاولة من جانب كانط لتجاوُز ثنائية الذات/ الموضوع أو الروح/ الجسد. ولعلّ إعلانه عن عدم رضاه عن تقسيم الأشياء إلى أشياء في ذاتها وظواهر يصبّ في هذا الاتجاه أيضاً.

وبالرغم من ذلك نجد آلن ود يعلن أن "*نظرية الذات التي ظهرت رسميًا في*

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 140.

(2) Simon, Josef, Kant die Fremde, Op. Cit, P. 50.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, PP. 140, 141.

نقد العقل الخالص غير مُرضِية أبداً. إن كانط يـدّعي أن هنـاك ذاتـين: واحـدة هـي الذات الفينومينولوجية، وهي مستسلمة لقوانين الطبيعة؛ ومن ثم من غير اللائق أن تكون موضوعاً للنقد الأخلاقي. إن الذات الحقيقية أو النومينا غـير معروفـة تمامـاً، ولا يمكن أن تُعرَف. ويبدو أنه يعتقد أن نظرية وجود ذاتين يمكـن أن تحُـلّ بـضربة واحدة كُلاً من مشكلة التحديد والمسئولية الأخلاقية، ومشكلة كيف تكـون معرفـة الحقائق العامة ممكنة..... إن الذات النومينية غير المعروفة مـن المـستحيل أن تكـون هدفاً للنقد الأخلاقي. وفي أحسن الحالات من غير الواضح كيف يمكن أن نعـرف أن الـذات غير المعروفة تخلق الخصائص الـصورية لعـالم الظـواهر. إن العديـد مـن المعلّقين لاحظوا أن ذاتَي النظرية الأساسية ارتبطتا بذات ثالثة، هـذه الـذات تـدخل نسق كانط مـع مـذهب الوحـدة المتعاليـة لـلإدراك؛ لأن الخاصـية الأوليـة لــ (أنـا الإدراك) أن تفكر إنها الـ (أنا) أو هو أو هو لغير العاقل (الشيء) الذي يفكّر"[1].

وإذا كان من الصحيح أن كانط نفسه يقول: *"أنا أعي ذاتي هي فكرة تتضمّن أنا مزدوجة: أنا بوصفها ذاتاً، وأنا بوصفها موضوعاً. وبقدر ما يكون ممكناً؛ فإن أنـا في [التعبير] "أنا أفكّر"، تجعل من نفسي موضوع الحدس، وكذلك يكون بوسـعي أن أميزها [عن الأشياء الأخرى]. ومن غير الممكن على الإطلاق أن أوضحها، مع أنها بلا شك واقعة* ***Factum***، *لكنها تبدو أمراً فوق كل حدس حسـي بقـدر مـا تكـون قدرة سامية"*[2]؛ فإن هذا قد يوحي بأن كانط يُقرّ بازدواجية الأنا عنده، إلا أنه حتى في هذا النص نفسه يُصرّ على وحدة الأنا، أما التقسيم فهو لمجـرَّد الفهـم والتوضـيح لاستيعاب الفكرة.

والواقع أن كانط يتحدث صراحة عن وحدة لا بين الذات وظواهرها، بـل بـين المفهومين التقليديين النفس والجسد فيقول: *"أنا من حيث أفكـر موضـوع للحـس الداخلي وأسمّى نفساً، وما هو موضوع للحواس الخارجية يسمّى جسماً"*[3]. وهـو يطرح هذه الوحدة على مستوًى آخر هو مستوى الفلسفة المتعالية من خـلال طرحـه مفهوم الـذات أو الأنا المتعالية؛ حيث يقول: *"كلّ محمولات حسّنا الداخلي تـرتبط بالأنا بوصفها موضوعاً، وليس بوسعنا أن نفكّر في هذه الأنا بوصفها محمـولاً عـلى*

---

(1) Wood, Allen, Self and Nature, Op. Cit, P.113.

(2) Kant, I., Welche sind die Fortschrite, Op. Cit, P.530.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 304.

أي موضوع آخر... إن الأنا ليست مجرَّد فكرة، بل إنها الموضوع، أعني الذات المطلَقة نفسها التي تُعطَى في التجربة... لأن الأنا ليست أبداً مفهوماً، بل مجرَّد علاقة بموضوع حسّنا الداخلي؛ إذ لا نعرفها عبر أي محمول؛ ومن ثم فمن الصحيح أنها لا يمكن أن تكون محمولة لأي شيء آخر. لكنها لا تكون كذلك مفهوماً محدَّداً لذات مطلَقة، بل ما هي في كل الحالات الأخرى إلا علاقة الظواهر الداخلية بالذات نفسها غير المعروفة"(1).

وإذا كان مفهوم الأنا المتعالية مفهوماً كانطيًّا غير تقليدي؛ فإن تصوُّر الذات الفردية عند كانط هو التصوُّر التقليدي للذات أو النفس.

وإذا قال البعض إن البحث يستخدم مصطلحات الأنا والذات والنفس والروح دون تمييز؛ فالواقع أن كانط يستخدم مصطلحات الأنا das Ich والذات das selbet والنفس die seel بمعنًى واحد؛ فهو يقول: "*إن هذه الذات المفكِّرة (أي الروح بوصفها الموضوع الأخير للتفكير) لا يمكن أن نتصورها بوصفها محمولاً لشيء آخر*"(2).

وفي بحثه (التقدُّم الذي حققته الميتافيزيقا...) يقول: "*لكنّ الإنسان يعي نفسه بوصفه موضوعاً لحِسّه الخارجي. هذا يعني أنه يملك جسماً، ويرتبط مع موضوع للحس الداخلي الذي يسمَّى نفس الإنسان تماماً. إنه لا يبقى مجرَّد جسم كلّيًا أبداً إذا نظر إلى هذه الظاهرة بوصفها شيئاً في ذاته يُبرهَن عليه بدقة؛ لأن وحدة الوعي التي في كل معرفة- ومن ثم أيضاً التي في نفسها- يجب أن تكون بشكل ضروري*"(3).

وإذا كان كانط قد وصف الذات الإنسانية بأنها عاقلة ومفكِّرة، ووصفها بأنها ذات أخلاقية؛ فإنها- من حيث هي أخلاقية- لا بدّ أن تتَّصف بمجموعة من الصفات؛ فلا بدّ أن تكون حرّة؛ لأن حرية الإرادة شرط ضروري كي تصبح أخلاقية؛ إذ أن المسئولية عن الأفعال تتطلّب بالضرورة أن يكون الإنسان حرًّا.

وهنا تبرز على الفور إشكالية يتحتّم طرح حلّ لها ألا وهي: ما حدود القدرة الإبداعية للذات الإنسانية على الخلق؟ وكيف يتم التوفيق بين خلق الذات لأفعالها

---

(1) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 465.

(2) Ibid. Loc. Cit.

(3) Kant, I., Welche sind die Fortschrite, Op. Cit, P.570.

تلك التي يمكن أن تتجسد في أعمال ما كالأعمال الفنية والإنشائية على سبيل المثال وبين خلق الذات الإلهية؟

إن الحل عند كانط يتمثّل في نسب خلق الأشياء في ذاتها إلى الله وخلق الظواهر إلى الإنسان؛ يقول: "*الوجود في الزمان حالة حسية خالصة لتصوُّر ينتمي إلى كائنات مفكّرة في العالم؛ ومن ثم فإنها لا تنطبق عليها بوصفها أشياء في ذاتها، عندئذٍ يكون خلْق هذه الكائنات خلْق أشياء في ذاتها؛ لأن مفهوم الخلْق لا ينتمي إلى الشكل الحسي لتصوُّر الوجود أو إلى السببية، بل يمكن لنا أن نعزوه إلى اللاظواهر. وعندما أقول عن الكائنات في عالم الحسّ إنها كانت مخلوقة فإنني أعتبرها لهذا الحدّ ظواهر؛ ولذلك لما كان من التناقض أن نقول: إن الله هو خالق الظواهر؛ فسيكون من التناقض أن نقول: إن الله بوصفه خالقاً هو علّيّة أفعال عالم الحسّ*"[(1)].

وإذا كان الله لا يخلق إلا الأشياء في ذاتها؛ فإن خلْق الظواهر يبقى وقفاً على الإنسان. وبناءً على ذلك نظر كانط إلى الإنسان على أنه مشرِّع وخالق في عالم الظواهر، ولا يتعلّق أبداً بالأشياء في ذاتها. كما ينظر إلى الإنسان من حيث هو فاعل ومبدِع ومشرِّع يشرّع القوانين الأخلاقية على أنه يحتلّ المكانة الأسمى في مملكة الغايات؛ لأن له خصوصية، ولا يمكن أن يكون شيئاً مثل الأشياء الأخرى.

وهنا يبقى سؤال: هل الذات الإنسانية عند كانط فانية أم خالدة؟

إن الإجابة على هذا السؤال من خلال العقل العملي يسيرة؛ إذ تتطلّب استقامة النسق الأخلاقي ضرورة خلود النفس، وهذا ما سيوضّحه الباحث في الفصل الخامس.

وإذا كان التأمل العقلي عند أرسطو يؤدِّي إلى الوصول للسعادة العقلية؛ فإن ما يحقِّق الكمال الأخلاقي عند كانط للذات الإنسانية هو الفعل الأخلاقي ذاته وسعي الذات الدائم إلى الوصول لهذا الكمال عبر الفعل الأخلاقي، لا بالانتساب إلى مملكة العقل، بل بالوجود في العالم؛ إذ يقول: "*إن السعادة هي حالة للكائن العقلي في العالم، وكل شيء في كلية وجودِهِ يسير وفقاً لرغبة الكائن وإرادته*"[(2)].

---

(1) كانط : نقد العقل العملي، ترجمة أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، 1966م، ص 176.

Kant, I., Kritik der Praktische, Op. Cit, P. 255. (2)

وإذا كانت السعادة العقلية مُمكِنة التحقُّق في هـذا العالم عند أرسطو؛ فإن كل مـا تستطيعه الذات الإنسانية الأخلاقية من وجهة نظر كانط هو الاقـتراب مـن الكـمال الذي ليس بوسعنا أن نحقِّقه؛ لأن الإنسان يظلّ مشروعاً قابلاً باسـتمرار لمزيـد مـن الترقّي، ولا يتوقّف هذا الترقّي إلا عند الموت.

لكنْ إذا كان هذا حال النومينا الموجودة داخل العالم الحسي؛ فـماذا عـن النومينـا المجاوزة لهذا العالم؟

حادي عشر – وجود الله:

حظـي البحـث في وجـود الله عنـد كـانط بـاهتمام مبكـر حتـى في كتاباتـه التـي اصطبغت بالصبغة العلمية خاصة كتابه (التاريخ الطبيعي العام ونظرية السماوات). كما أننا نجده يخصِّص بحثاً كاملاً للبرهنة على وجود الله في مرحلـة مـا قبـل النقـد. وقد تعرُّض لهذا الموضوع أيضاً في كتابه (توضيح جديد للمبـادئ الميتافيزيقيـة ..). حين عالج مبدأ العلة الكافية كمبدأ من مبادئ المعرفة الميتافيزيقية.

"*وقد اتّسم موقف كانط خـلال أعوامـه الـسابقة عـلى النقـد بأربعـة التزامـات أساسية؛ فقد أراد الرجل أن يجعـل مـذهب الألوهيـة متمـشّياً مـع العلـم الطبيعـي الـسائد، واسـتلزم هـذا رفـض الطـرق العقليـة الـسابقة في إثبـات وجـود الله، وفي استخدام الله كمبدأ شارح في فلسفة الطبيعة.*

وكان كانط لا يزال يدّعي أنه من الممكن العثور على أساس متين لإثبات وجـود الله، وتحديد بعض الأمور القليلة عن طبيعته. ومع ذلك فقد سلّم عنـد اقترابـه مـن نهاية هذه المرحلة بأن كل شيء يتوقّـف عـلى صـحة الميتافيزيقـا، وأن الـشك الـذي يمكن أن يحيط بهذا العلـم يجعـل جميـع الجهـود التـي تُبـذَل في اللاهـوت الطبيعـي مشكوكاً فيها حتى يتمّ البتّ في هذه القضية. وهذه المعالم الأربعة تهدينا هداية كافيـة للكشف عن أفكار كانط المبكرة الحاسمة في مجال اللاهوت"(1).

وعلى الرغم من أن كانط يلجأ إلى الاستدلال عـلى وجـود الله مـن العـالم؛ فإننـا نجده في نفس الوقت يقرّ بأن العالم محكوم بالنظام الميكانيكي؛ إذ يقول: "*هـل يريـد المرء أن يستثني نظام بناء العالم وأصل الحركة من قانون الطبيعة العام ليعزوها إلى الله*

(1) كولينز، جيمس : الله في الفلسفة، المرجع السابق، ص 235.

بشكل مباشر؛ ومن ثم يصبح المرء على الفور عرضة لأن تُدحَض المماثلات التي يقدمها عن مثل هذا المفهوم؛ لأن ما يتعلّق أولاً بالتوافُق العام في الاتجاه من الواضح هنا أنه لا يوجد له أساس [نقرر انطلاقاً منه] كيف كان يجب أن تُوظف بنية العالم بشكل مباشر وفقاً لدورانها في اتجاه واحد ما لم يكن المذهب الميكانيكي قد حدد طبيعتها"[1].

ولا يعني هذا بأي شكل من الأشكال أن كانط ينكر وجود الله، بل يعني أنه يريد أن يؤسس نظام الطبيعة على قوانين عقلية خالصة بمعزل عن المشيئة الإلهية. وهو في نفس الوقت الذي يؤمن فيه بالتفسير الميكانيكي للكون يؤمن بوجود إله، ويريد أن يوفِّق بينهما؛ يقول: "*المادة التي هي العنصر الأساسي لكل الأشياء مرتبطة إذاً بقوانين معيَّنة.. إنها لا تملك حرية لتَحيد عن خطة الكمال. وحيث إنها تستشعر أنها تخضع لمقصد حكمة أسمى فيجب بالضرورة أن تنقل هذه العلاقات من خلال سبب أعلى هو سبب أوّلي مسيطر؛ ولهذا السبب هناك إله؛ لأن الطبيعة نفسها في عماء، ولا يمكن أن يحقِّقها شيء آخر غير المنظِّم والمرتِّب*"[2]؛ فهو في الوقت الذي يذهب فيه إلى القول بأن المادة محكومة في حركتها بالقوانين الميكانيكية يريد أن يثبت وجود علة أولى يعود إليها نظام الكون وترتيبه.

لكنّه لا يناقش وجود الله انطلاقاً من القوانين الحتمية في الكون فقط، بل يذهب إلى أن الجمال والنظام الموجودين في الطبيعة يدلاّن أيضاً على وجود الله؛ إذ يقول: "*إنني أعرف القيمة الكلّية للبراهين التي يستنتجها المرء من الجمال والنظام الكامل لبنية العالم للبرهنة على كائن أسمى خالق... وإن المرء اعتاد أن يلاحظ التوافُق والجمال والغايات والعلاقة الكاملة للوسائل في الطبيعة، و [لكنه] يلغيها.... إن التوافُق الذي عُرف من الحتمية الكلية للمادة الحادثة بوصفها خاضعة لخطة حكيمة يُظهِر يداً غريبة... [و] عندما تكون قوانين المعلولات العامة للمادة وأيضاً النتائج ناتجة عن التخطيط الأسمى؛ فمن المحتمل أنه لا يمكنها أن تملك تحديدات أخرى غير التي تصبو الخطة التي تصوَّرتْها الحكمة العليا إلى أن تحققها، أو إذا لم يكن الأمر كذلك أفلا ينبغي على المرء أن يعتقد أنه وقع في الغواية؟ إن المادة وقوانينها العامة على الأقلّ تبدو أنها غير مستقلّة، وأن سلطة الحكمة الأسمى عرفت*

(1) Kant, I., Allgemeine Natur Geschichte, Op. Cit, P. 387.

(2) Ibid, P. 264.

[كيف] تستخدمها على النحو الأشرف. وهذه المادة مع أنها كبيرة فهي ليست غير متناهية، ومع أنها عظيمة فهي غير مستكفية بذاتها تماماً"[1].

وما يمكن أن يُستنتَج من مناقشات كانط الأولية لوجود الله هو أنه كان على اقتناع تامّ بالواقع المتعالي لوجود الله، وهو "*اقتناع لم ينحرف عنه قط طوال حياة كرّسها للتأمّل الفلسفي العميق*"[2].

ونجده في بحثه (الدليل الوحيد الممكِن ...) يُقِرّ بأنه "*لا يوجد معنًى أسمَى لمنفعة العمل من المعنى الذي يبدو أنه المعنى الأهمّ لكل معارفنا، ألا وهو: هناك إله* ***Es ist ein Gott***"[3]. فهل بوسعنا أن نبرهن على هذه الحقيقة السامية التي تُعَدّ أكثر الأمور ضرورة لاستقامة الحياة الأخلاقية؛ طالما أنه (إذا لم يكُنْ الله موجوداً فكل شيء مُباح).

إن الحقيقة التي تتَّضح من الأبحاث الميتافيزيقية التي تناولت هذا الأمر تعكس عجزها عن البرهنة على مثل هذا الوجود؛ فهل يعني هذا أن نكُفّ عن طلب البرهان عليها؟ أم أن البرهان مطلب لا سبيل إلى التخلّي عنه لمن أراد أن يؤسِّس شيئاً ذا قيمة في مضمار الفكر؟

إن الأمر الذي لا جدال فيه أننا يجب ألا نتراجع عن طلب البرهان رغم عدم التوفيق الذي صادف كل المحاولات السابقة. ويتطلَّب الأمر للوصول إلى البرهان فضلاً عن الرغبة الصادقة أن يغامر المرء ويدخل الهاوية التي لا قرار لها للميتافيزيقا. إنها محيط مظلّم بلا شاطئ ولا فنار؛ حيث يكون المرء مثل الملاح الذي عليه أن يبدأ في بحر لم يشقّ عبابه، وحالما يلتقي بالأرض سيمتحن رحلته ويتفحصها، وعليه ألا يلتفت إلى عاصفة البحر فتربك سيره، وعليه ألا يُفكِّر في الحيطة التي يقتضيها منه ركوب البحر"[4].

ولكي يؤسس كانط برهانه بدأ بمناقشة القضايا التي طُرِحت في نفس الشأن ليوضح ما فيها من عيب جوهري وقفز استدلالي. وأشهر هذه القضايا تلك التي تقول: الله شيء موجود Gott ist ein existierend Ding وهذه القضية من

(1) Ibid, P.258.

(2) كولينز، جيمس: الله في الفلسفة، المرجع السابق، ص 235.

(3) Kant, I., Der Einzig Mögliche Beweis Grund, Op. Cit, P .115.

(4) Ibid, Loc.Cit.

وجهة نظره "*تبدو كما لو أنني أعبّر (من خلالها) عن علاقة محمول بموضوع. كذلك فإن هذا التعبير غير صحيح*"(1). لماذا يبدو هذا التعبير غير صحيح ؟ لأن الله ليس شيئاً Ding، خاصة وأن لفظ Ding في اللغة الألمانية يشير إلى الشيء المتعيّن.

ويقترح كانط تغيير هذه الصيغة إلى صيغة أخرى: "*إن الله شيء ما Etwas موجود*"(2). وميزة هذه الصيغة من وجهة نظره أنها تشير إلى أن هناك إلهاً دون أن تُعيِّن وجوده.

لكنّ الصيغتين الأولى والثانية تقعان في خطأ لا مفرّ منه؛ وهو أنهما تجعلان الله اسم مفعول، أي معلول؛ ومن ثم حين يقال (إن الله موجود) يمكن أن يُتساءل: ومن أوجده؟ والحقيقة أننا لا يمكن أبداً أن نقول: إن الله موجود، بل الأصح أن يُقال: هناك إله. صحيح أن هذه الصيغة الأخيرة قد تدعونا لتساؤل محدَّد هو: في أي مكان يقع (هناك) ذلك الذي يوجَد فيه الله؟ لكنّ طريقة طرح السؤال على هذا النحو تتعامل مع الوجود الإلهي على أنه ينتمي إلى عالم الحس. ولعلّ كانط قد أدرك أن هذه الصيغة الشعبية التي يستخدمها الرجل العادي حين يقول: ربّنا موجود، أو الله موجود ليست صحيحة؛ ومن ثم لم يعُد يستخدمها في كتاباته اللاحقة.

وعلى أية حال يرى كانط أن "*كل المحاولات التي تمّتْ للبرهنة على وجود الله تنسب محمولات للموضوع دون أن تُعنَى ابتداءً بأن تُثبت وجود الموضوع. ومهما كانت صيغة المحمولات التي تُحمَل على الموضوع؛ فإن علاقات كل المحمولات بموضوعاتها لا تشير إلى شيء موجود أبداً؛ لأن الموضوع يجب بالفعل أن يوضع مسبقاً بوصفه موجوداً... وما لم يفترض الموضوع بوصفه موجوداً بالفعل يبقى كل محمول غير محدَّد، حتى وإن انتمى إلى موضوع موجود وموضوع ممكن*"(3). وبناءً على هذا فلا سبيل إلى إثبات الوجود الإلهي من خلال مفهوم الله للأسباب السابق ذكرها.

وإذا كان هيجل يقول: "*الله هو الوجود. المحمول (الوجود) له معنى جوهري*

Ibid, P.126. (1)

Ibid, Loc. Cit. (2)

Kant, I., Der Einzig Mögliche, Op. Cit, PP. 125, 126. (3)

يذوب في الموضوع. إن الوجود لا ينبغي هنا أن يكون محمولاً، بل ينبغي أن يكون الماهيّة. وبذلك يبدو كأن الله يكُفّ عن أن يكون ما يكُونه من خلال وضع القضية أي الموضوع الثابت"[1]؛ فإن هيجل هنا ليس لديه معيار للشروط الموضوعية للوجود الفعلي بحيث يتميَّز عن الوجود الممكن أو الضروري.

وبغضّ النظر عن منحى هيجل؛ فالواقع أن موقف كانط فيما يتعلَّق بالوجود الإلهي يأتي متَّسقاً مع تيار كان موجوداً داخل الفلسفة الألمانية يُعَدّ باو مجارتن أحد أبرز ممثليه والذي يذهب إلى أن "*إمكانية التحديد العقلي الخالص لله مبالَغ فيها إلى حدّ كبير؛ فليس هناك مفكّرون كثيرون يمكنهم أن يحيطوا بتعريف حقيقي ممكن لله... إن وجود الله يمكن أن يُعرَف، لكنّ ماهيّته لا يمكن أن تُعرَف*"[2]. رغم أن باومجارتن وصف الله بأنه (الموجود الأكثر كمالاً)، وهذا قد يعني إدعاء إمكانية العلم بماهيته.

ولم يتابع فولف باومجارتن في نفيه إمكانية التعرُّف على ماهيَّة الله بل تابع ليبنتز؛ ومن ثم وصف الله بأنه "*الوجود الأكثر واقعية*". ويبدو أن كانط هو الآخر تابع ليبنتز وفولف في بداية حياته.

على أية حال فإن كانط حاول تقديم إحصاء لبراهين وجود الله في (الدليل الوحيد الممكِن ...) وقسمها إلى أربعة: يعود كل اثنين منها إلى مصدر واحد؛ إذ يقول: "*كل البراهين على وجود الله يمكن أن تُستمَدّ إما من مفاهيم الفهم المجرَّد وإما من مفاهيم التجربة للموجودات. في الحالة الأولى يُستدَلّ على الوجود إما من الممكِن بوصفه أساساً ووجود الله بوصفه نتيجة، وإما يُستدَلّ على الممكِن بوصفه نتيجة للوجود الإلهي بوصفه أساساً للممكِن. وفي الحالة الثانية إما أن نستدلّ من موجود نعرفه عن طريق تجريده على وجود السبب الأول.. وإما أن نستدلّ على الوجود الإلهي من التجربة*"[3].

وقد ذهب كانط إلى أن الدليل الأول (الفولفي) من الدليلين العقليين غير مشروع؛ لأنه لا ينطلق من الشيء الممكِن بوصفه موجوداً، بل ينطلق من الإمكان

(1) Hegel, Phenömenologie des Geists, Op. Cit, P.51.

(2) Martin, G., Kant's Metaphysics, Op. Cit, P.161.

(3) Kant, I., Der Einzig Mogliche Beweis, Op. Cit, PP. 223, 224.

المجرَّد، وأن الدليل الثاني الذي يمكن استخلاصه من الإمكانية الداخلية للأشياء عن طريق التحليل يمكن أن يُقبَل؛ إذ يقول: "*إن الإمكانية الداخلية ماهيات الأشياء التي يؤدِّي رفعها إلى إبادة كل شيء تقف فيها إذاً السمة الخاصة لوجود الكائن المتعلّق بكل ماهيّة؛ ولذلك نحاول البرهنة عليه*"(1).

ويذهب أيضاً إلى أن الدليل الأول من الدليلين التجريبيين (العِلّي) غير مبرَّر، وأن الدليل التجريبي يعبّر عن وجهة النظر الشعبية أكثر مما يعبّر عن وجهة النظر الفلسفية. وإن كان جيمس كولينز يشير في هذا الصدد إلى نقطة مهمة، ألا وهي أن "*كانط في هذه المرحلة كان يدعي أنه من الممكن العثور على أساس صحيح لإثبات وجود الله*"(2).

والواقع أن كانط وقع هنا في نفس الخطأ الذي سيأخذه على أنصار اللاهوت العقلي، وهو أنه حاول الاستدلال على وجود الله من المفهوم العقلي، كما أن اصطلاحه (الإمكانية الداخلية للأشياء) اصطلاح غامض وغير مفهوم. وربما ما يعنيه كانط هنا هو ما سوف يعبِّر عنه على نحو أدقّ بتعبير الأشياء ذاتها.

لكنّ كانط لم يتوقّف عند إثبات الوجود من التصوُّر المنطقيّ، بل تَعَدّاه إلى جعل هذا الوجود الضروري أساساً لكل إمكان وجود آخر؛ إذ يقول: "*يحتوي الكائن الضروري على الأساس الواقعي الأخير لكل إمكانية أخرى. ويكون كل شيء آخر ممكناً بقدر ما يكون كل شيء معطًى من خلال هذا الكائن بوصفه أساساً. ومن ثم يمكن لأي شيء آخر أن يوجَد فحسب بوصفه نتيجة له؛ فعليه إذاً تتوقّف إمكانية كل شيء آخر ووجوده* "(3).

ولا يتوقّف كانط عند هذا الحدّ، بل إن من يقرأ كتابه يظنّ أنه يقرأ أحد كتب فلاسفة العصور الوسطى وليس صاحب النقد، ولعلّ هذا ما عناه جوتفريد مارتن إلى حدّ ما حين قال: "*إننا يجب أن نتعلّم ... أن كانط يُعَدّ استمراراً للتقليد اليوناني وفلسفة العصور الوسطى دون انقطاع. إن المحمولات الأساسية للوجود الإلهي يمكن أن تكون مقرّرة، لكنها يمكن أن توصَف للوجود الإلهي عن طريق المماثلة*

---

(1) Ibid, P.224.

(2) كولينز، جيمس : الله في الفلسفة، المرجع السابق، ص 235.

(3) Kant, I., Der Einzig Mogliche Beweis, Op. Cit, P.136.

فحسب"[1].

وما يميز كانط عمن سبقوه في هذا الأمر هو أنه يعزو صفات الله من خلال المماثلة لا على أنها صفات يقينية بوسعنا أن نتحقق منها، لا لشيء إلا لأن العقل ليس بوسعه أن يوقِف الله أمام محكمته.

وإذا كان دعاة اللاهوت العقلي قد وحّدوا بين التفرّد والبساطة؛ فإن الشيء ذاته يفعله كانط حين يقول:

"*الكائن الضروري بسيط. إن الكائن الضروري المطلَق لا يمكن أن يتألّف من جواهر كثيرة*"[2].

وتتطلّب صفة البساطة عدم التغيُّر؛ وبالتالي الخلود، وهذا ما يقوله كانط فعلاً "*الكائن الضروري غير متغيِّر وخالد؛ لأنه هو إمكانية نفسه الخاصة، ويفترض كل شيء آخر هذا الوجود*"[3].

وعلى الرغم من تأكيد كانط على أن المُتاح لنا عن معرفة الله قليل؛ فإننا نجده في كتابه المسمَّى (Opus postumum)، أي الكتاب المنشور بعد موت المؤلف؛ يصف الله بمجموعة من الصفات الإيجابية فيقول: "*ما الذي أعتقده في مفهوم الله؟ إنه وجود للكمال الأعظم، وجود يعرف كل شيء وقادر على كل شيء... وهو المبدِع لكل الأشياء الأخرى*"[4].

ويبدو أن ثمة إمكانية فِعلية للحديث عن بعض الصفات الإلهية داخل النسق الكانطي عبر قراءة تأمُّلية مشروعة لنصوصه. ولعلّ هذا الاتجاه هو الذي سار فيه جوتفريد مارتن؛ حيث وصف الله عند كانط بأنه إله له إرادة وفهم؛ يقول: "*الله هو الفهم. الله هو الذكاء.... إن مفهوم الفهم الإلهي الأصيل الذي قدم إشكاليًّا في (نقد العقل النظري) يتلقّى الواقعية الموضوعية في (نقد العقل العملي)... إن الله يعرف الماهيَّة الأكثر داخلية للأشياء. إنه يعرف الأشياء في ذاتها. إنه ليس مرتبطاً بالحساسية. إنه يخلق الأشياء بالتفكير فيها. إن الفهم الإلهي حدسي وليس غير*

---

(1) Martin, G., Kant's Metaphysics, Op. Cit, P.169.

(2) Kant, I., Der Einzig Mogliche Beweis, Op. Cit, P. 137.

(3) Ibid, Loc.Cit.

(4) Kant, I., Opus Postumum, Op. Cit, P,241.

متّصل. إنه غير ملزَم أن يفكِّر بطريقة الخطوة خطوة فيما يفكِّر فيه. إنـه يحـدس كـل شيء في حدس واحد"[1].

وكما أن الله يوصَف بالفهم فلا بدّ أيضاً أن يوصَف بأنه خـالق؛ فنجـد كـانط في (محاضرات في المذهب الفلسفي) يـصف الله بأنـه خـالق؛ إذ يقـول: "*في اللاهـوت المتعالي يتمثّل الله بوصفه سبباً للعالم. وفي اللاهوت الطبيعي يتمثّل الله بوصفه خالقاً للعالم، أي بوصفه الله الحي، بوصفه الكائن الحرّ الذي مـنح العـالم وجـوده بوصـفه كائناً حرّاً.... وأخيراً يتمثّل الله في اللاهوت الأخلاقي بوصفه حاكماً للعـالم لأنـه في الحقيقة يمكن أن يُبدِع شيئاً ما من قدرة حريته على الاختيـار، بـدون أن يوضّـح أي غاية.... لكننا نعتبره المشرّع للعالم من حيث علاقته بالقوانين الأخلاقية"*[2].

وعلى أية حال فإن الصفات التي خلعها كانط على الله ينتمي أغلبها إلى مرحلة ما قبل النقد. وسرعان ما تحوّل عن حمل مثل هذه الصفات على الذات الإلهية، وبـدا في مرحلة النقد على إيمان تامّ بأن مثل هذه الادّعاءات لا تقـوم عـلى أي سـند حقيقـي؛ فنحن لا نعرف ماهيّة الوجود الإلهي، فكيف لنا أن نصفه بهذه الأوصـاف، في حـين أن كل ما هو مُتاح لنا هو أن نعرف أن ثمة مثل هذا الوجود على نحـو دوجمـاطيقي برهاني أو تماثلي. لكنّ هذا لا يعني بأي حال أن كـانط يـرفض أن يـضيف أي صـفة للذات الإلهية، بل يعني فقط أنه بدأ يبحث عن كيفية أخرى يمكن بها أن تُحمل هذه الصفات.

وإذا كـان كـانط قـد رفـض في (نقـد العقـل الخـالص) مـا يقـوم بـه الـدليل الأنطولوجي من محاولة الاستدلال على الوجود الإلهي من خلال الفكرة التـي لـدينا عن هـذا الوجـود، كما رفض أيضاً مـا ذهـب إليـه الـدليل الكوسـمولوجي حـين استدلّ على الوجود من فكرة الكائن المطلَـق الـضروري، وهـي الفكـرة ذاتهـا التـي يتبنّاها في (الدليل الوحيد الممكِن...)؛ فإنه رفـض أيـضاً محاولـة الـدليل اللاهـوتي البرهنة على وجود الله انطلاقاً من العالم، أي ممّا في العالم من نظـام وتنـوّع غاياتـه؛ إذ "*كيف ينبغي لتجربة مُعطاة في أي وقت كان أن تكون متطابقة مع فكـرة، وفي هـذا تقـف خاصية الفكرة. إنهـا لا يمكن أبداً أن تتطابق مع أي تجربة. إن الفكرة المتعالية*

(1) Martin, G., Kant's Metaphysics, Op. Cit, P.163.

(2) Kant, I., Lectures on The Philosophical Doctrine, Op. Cit, P. 347.

للكائن الأول الضروري والكافي لكل شيء هي فكرة عامرة فياضة جداً، وتسمو فوق كل ما هو تجريبي وما يكون مشروطاً دائماً"[1]. فهيهات أن نستطيع إذاً أن نجعل من المشروط سبيلاً إلى معرفة يقينية عن اللامشروط اللهم إلا على سبيل المماثلة.

وبالرغم من ذلك فقد استخدم كانط الدليل اللاهوتي في العقل العملي؛ يقول: " *لما لم يكُن بوسعنا أن نعرف من هذا العالم غير جزء ضئيل مازال أقلّ من أن يجعلنا قادرين على أن نقارنه مع كل العوالم الممكنة؛ فإن بوسعنا أن نستدلّ مما فيه من نظام وغائية على وجود عِلّة حكيمة وخيّرة وقادرة دون أن يكون بوسعنا أن نقطع بأن تلك العِلّة حكيمة حكمة مطلَقة وخيّرة خيراً مطلَقاً وقادرة قدرة مطلَقة* "[2].

لا يمكن إذاً توافُر اليقين- الذي هو المطلب الضروري لإقامة العلم الميتافيزيق- في الفكرة الثالثة من أفكار الميتافيزيقا الرئيسية (وجود الله)، والتي يُعَدّ كل ما عداها وسائل يُتوسَّل بها لبلوغ غايتها، أي أن وجود الله لا يمكن أن تكون معرفته يقينية على الإطلاق؛ ومن ثم فإننا حتى حين نقوم بالاستدلال من نظام الطبيعة على وجود عِلّة؛ فلن تستطيع إلا إثبات مهندس لا خالق. يقول كانط: "*يجب وفقاً لهذا الاستدلال أن يُبرهَن على غائية وانسجام العدد الغفير لاستعدادات الطبيعة على عَرَضية الصورة وليست المادة أي الجوهر في العالم؛ لأنه يتطلّب بالنسبة لإثبات عَرَضية الجوهر أن يمكن البرهنة على أن الأشياء في العالم كما لو كانت في ذاتها غير صالحة وفقاً للقوانين الكلية لمثل هذا النظام والانسجام لو لم تكن وفقاً لجوهرها منتج الحكمة الأسمَى. لكنّ ذلك سيتطلّب برهاناً آخر مختلفاً كليًا غير ذلك الذي لمماثَلة الفن الإنساني. يمكن للبرهان إذاً أن يثبت على أقصى تقدير (وجود) مهندس للعالم*"[3].

لكنْ إن كانت المعرفة من المشروط إلى اللامشروط غير ممكِنة؛ أفلا تكون المعرفة من المعلول إلى العِلّة ممكِنة؟ أي ألا يمكن أن يُعرَف وجود الله عبر مبدأ العِلّة؟

كَلاَّ؛ لأنه "*لو قام الكائن الأسمى في هذه السلسلة للشروط فسيكون هو نفسه*

---

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 478.

(2) Kant, I., Kritik der Praktische, Op. Cit, P. 273.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, PP. 482, 483.

عضواً في السلسلة، وسيتطلّب الأمر بحثاً أعمق مثل الذي للأعضاء الدنيا التي وضعت من قِبَل أساس أسمَى. فإذا أراد المرء على عكس ذلك أن يفصله عن هذه السلسلة بوصفه كائناً عقليًا فحسب، ولا يفهمه مندرجاً في سلسلة الأشياء الطبيعية؛ فأي جسر يمكن للعقل عندئذٍ أن يقيمه ليصل إليه حيث كل قوانين الانتقال من المسببات إلى الأسباب، وكل تأليف وتوسيع لمعرفتنا بشكل عام لا يتعلّقان بشيء آخر غير التجربة الممكنة؟"[1].

كل السبل التي نحاول أن ننتهجها انطلاقاً من التجربة الممكِنة إذاً تقعد بنا عن إدراك الغاية. ولا يشفع لهذه السبل أنها مطروقة منذ القدم؛ فلا يكتسب سبيل صدقه من قِدمه. كما "*لا يشفع لها أنها تناسب فهم العوامّ من الناس. صحيح أن هذا السبيل يؤدّي بنا إلى غايات ومقاصد لم تكن ملاحظاتنا قد تكشّفتها، ويوسّع معارف الطبيعة من خلال الخيط الموجّه إلى وحدة خاصة مبدأها خارج الطبيعة* "[2]؛ لكنه في نفس الوقت "*لا يوقفنا على الماهيّة المتعيّنة لعلّة العالم بالرغم من أننا لا نملك شيئاً نعترض به على معقولية وفائدة هذا التصرُّف، بل يجب أن نوصي بها ونشجّعها ونشدّ من أزرها. لكن لا يمكننا أن نستحسن الادّعاءات التي يريد هذا النوع من البرهان ادّعاءها عن اليقين القاطع* "[3].

ويبدو أن كانط كان مقتنعاً بأن هذا الدليل له وجاهته بالفعل، وإن لم يرقَ إلى مرتبة اليقين. وتعبِّر محاولاته الدؤوب لتقديم معرفة عن الله عن إيمانه بقيمة الدور الذي يلعبه هذا المفهوم سواءً أكان ذلك على المستوى النظري أم على المستوى العملي، وهو نفسه يعبِّر عن هذه الحاجة فيقول: "*بوسع المرء أن يرى حاجة العقل بوصفها مزدوجة؛ أولاً في استخدامه النظري، وثانياً في استخدامه العملي* "[4].

وعلى الرغم من أن كانط يعتبر وجود الله ضروريًا بالنسبة للشقّ النظري؛ فإنه في نفس الوقت يعتبره مجرد فرض وحسب؛ إذ يقول: "*هذه الحاجة للعقل لكي تكون شافية في الاستخدام النظري ليست شيئاً آخر غير فرض عقلي خالص أي أنها ظن*

(1) Ibid, P. 479.

(2) Ibid, P. 480.

(3) Ibid, P. 481.

(4) Kant, I., Was heisst : Sich im Denken, Band IV, Sämmtliche Werke, in Achten Bänden, MCMXXII im Inselverlag, Leipzig, P.534.

Eine Meinung"[1].

ويعرِّف الظنّ؛ فيقول: "*الظنّ هو التصديق غير الكافي بوعي سواءً أكان ذاتيًا أم موضوعيًا. وإذا كان التصديق ذاتياً وكافياً فحسب وفي نفس الوقت غير كاف موضوعياً يسمى إيماناً، وفي النهاية يسمى التصديق الكافي ذاتياً وموضوعياً معرفة*"[2]؛ فالمقصود بالظن عنده هو عدم توافر معرفة موضوعية يقينية.

على أية حال يبدو أن صعوبة توافُر معرفة يقينية عن الله قد دفعت كانط في (نقد العقل العملي) إلى التسليم بوجود الله بوصفه مسلَّمة[3] ضرورية للنسق الأخلاقي، أي من أجل بناء النسق.

وإذا كان كانط قد انتهى في مسلَّمة النفس إلى ضرورة وجود كمال تسعى النفس للوصول إليه، ويكون بمثابة الغاية التي تتحرّك النفس من أجل الوصول إليها، حتى وإن لم يكن بوسعها أن تصل إليها أبداً، وأدّى به هذا إلى ضرورة التسليم بوجود النفس؛ فإن هذا الكمال الضروري يجب أن يؤدِّي أيضاً إلى التسليم بالمسلَّمة الثالثة للميتافيزيقا، أي يجب أن يؤدِّي إلى التسليم بوجود الله بوصفه الشرط الضروري لإمكانية الخير الأسمى. وإذا كان هذا هو تناوُل كانط للموجود؛ فماذا عن تناوله للوجود؟

(1) Ibid, P.537.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 619.

(3) يقول كانط: "حيث إن الفلسفة مجرد معرفة عقلية من المفاهيم فلا يوجد فيها مبدأ يستحق اسم مسلمة". انظر: Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P 557.، لكنه يقول في نص آخر: "إن الإيمان العقلي الذي يتأسس على حاجة استخدامه في القصد العملي يمكن أن يسمى مسلمة العقل". انظر: Kant, I., Was heist :sich im Denken, Op. Cit, P.537.

الفصل الرابع

البحث فى الوجود بما هو وجود عند كانط

تمهيـد.

أولاً - التعريف اللغوي لكلمة الوجود.

ثانيـاً- التعريف الاصطلاحي لكلمة الوجود.

ثالثـاً- معاني كلمة الوجود عن كانط.

رابعاً- التصوُّرات المختلفة لمفهوم الوجود قبل كانط:

أ - مفهوم الوجود عند هيراقليطس.

ب- مفهوم الوجود عند بارمنيدس.

جـ- مفهوم الوجود عند أفلاطون.

د - مفهوم الوجود عنـد أرسطو.

هـ - مفهوم الوجود في الفلسفة الإسلامية.

و - مفهوم الوجود في الفلسفة المسيحية.

ز - تصوُّر الوجود عند ديكارت.

ح - مفهوم الوجود عند ليبنتز.

خامساً- البحث في الوجود بما هو وجود عند كانط:

أ - الصعوبات التي تكتنف البحث في الوجود عند كانط.

ب- الوجود بوصفه لا محمولاً ولا تحديداً.

جـ- الوجود بوصفه اللاشيء.

د - الوجود بوصفه تفكيراً.

هـ - الوجود بوصفه وضعاً مجرَّداً.

و - الوجود بوصفه حضوراً ودواماً.

ز - الوجود بوصفه الواقعية الموضوعية وحقيقة.

ح - الوجود بوصفـه كُلاً.

ط - وحدة الوجود.

تمهيد

الوجود هو ذلك الملاذ الرحب الفسيح الذي يلوذ به المرء حين يبلغ به السأم أو الفرح أقصى درجاته، فيصرخ قائلاً: (إنه لم يرَ مثل هذا في الوجود)؛ فالوجود إذاً - ومن خلال هذا الموقف المُعاش- هو ما فيه يوجَد كل موجود بما هو موجود. إنه ساحة التجلّي والظهور التي نلتقي فيها بكل ما يتجلّى ويظهر بوصفه شيئاً أو موضوعاً أو موجوداً ما.

وبناءً على هذا فالوجود يَحوِي ولا يُحوَى، وفيه يتعيَّن كل متعيِّن. لكنه هو ذاته لا يتعيَّن ولا يوجد أبداً. إنه دائماً ينعم بالغياب، ويعشق التحجُّب والخفاء. ومن حيث هو كذلك يصعب وصفه، بل ويصعب التفكير فيه؛ لأن التفكير والوصف دائماً يتعلَّقان بما هو متعيِّن، أي بما يمكن أن يُدرَك ويُحَسّ ويُلمَس ويُتذوَّق. والوجود بسيط يخلو من كل هذا، ومع ذلك تظلّ هذه البساطة- وهي سرّ تفرُّده- سبب صعوبة التفكير فيه.

ومع أن الوجود هو الأقرب للموجود من كل موجود؛ فإنه يظلّ بالنسبة لنا أبعد من كل بعيد، لا لشيء إلا لأننا دائماً لا ننتبه إلا إلى ما يزعجنا بالإعلان عن نفسه. إننا لا ننتبه أبداً إلى البساطة المطلَقة والخفاء المطلَق والتحجُّب الذي لا يتبدَّى إلا من خلال ما يظهر بوصفه موجوداً. إنه دائماً ينكسر ذاته ليكُونها وليحقِّق وجود كل موجود، أي يُظهره في نوره؛ بما أن الوجود هو النور الذي يتيح لنا أن نرى الموجود؛ ففي رحابه نرى كل ما يُجابِهنا سواءً ألتفتنا إليه أم لم نلتفت.

وبالرغم من أن الوجود هو الغياب المطلَق؛ إلا أنه من الصحيح أيضاً أنه الحضور المطلَق الذي لا يغيب أبداً؛ فهل يمكن أن نذهب مع أرسطو إلى القول بأن الوجود يقال على أنحاء شتّى، أي كل نحو من أنحاء المقولات العشر؟ أم أن الوجود يندّ عن هذا الوصف؟

وهل يمكننا أن نذهب إلى أن الوجود هو الإضافة التي تضاف للإمكان فتنقله من ثراء الإمكان إلى حيّز التحقُّق؟ أم أن الوجود يربأ بنفسه عن هذا؟ وهل يمكننا أن نذهب إلى أن الوجود هو التحديد الذي يكون للمحمولات التي تُحمَل على الماهيّة ؟ أم أن هذا يجافي حقيقة الوجود بما هو وجود؟

وإذا كانت أغلب الفلسفات السابقة على كانط والتي حاولت- من وجهة نظر هيدجر- فهم ماهيّة الوجود لم تدرك الفارق الأنطولوجي بين الوجود والموجود، بل نظرت أحياناً إلى الوجود على أنه الموجود، وأغفلت البحث في الوجود بما هو وجود؛ فهل تكون فلسفة كانط خروجاً عن هذا الإطار العام للفلسفة الغربية التي توصَف بأنها فلسفة الموجود؟ وإن كان هذا صحيحاً؛ فما الفهم الصحيح لماهيّة الوجود من وجهة نظر كانط؟

ولكي يتسنَّى لنا الإجابة على هذه الأسئلة ينبغي أن نعرف ماذا تعني لفظة الوجود كمصطلح لغوي وفلسفي بشكل عام، وماذا تعني عند كانط. وبعد ذلك نقدّم عرضاً للتصوّرات التي قُدِّمت للوجود قبل كانط، بهدف الوقوف على المفاهيم التي طُرحت، والقصور الذي فيها. ثم نعرض لرؤية كانط لمفهوم الوجود انطلاقاً من نصوصه التي تُعالج تصوّره للوجود.

أولاً- التعريف اللغوي لكلمة الوجود:

الوجود لغةً هو "*مصدر وُجِد الشيء بصيغة المبني للمجهول. وهو مُطاع الإيجاد كالانكسار للكسر. وهو لغةً يُطلَق على الذات والكون في الأعيان*"[1].

وكلمة الوجود "*من حيث هي كلمة من كلمات اللغة تتطابق مع كلمة الذهاب والسقوط والحلم. وهذه الكليات اللغوية أسماء مثل الطائر والبيت والشيء*"[2].

ومن ناحية أخرى نجد أن كلمة الوجود من حيث هي فعل تدلّ على الكينونة؛ كما في قولنا: الورد (يكون) في الحديقة، المدرّس (يكون) في المدرسة، العالم (يكون) في مختبره. أو تستخدم كرابطة في الحكم؛ مثل قولنا: زيد (يكون) طويلاً، أ (تكون) أ، الحصان (يكون) جميلاً.

والتعريف اللغوي للفظ الوجود يعود إلى الفعل وَجد فيقال: وجد مطلوبه، والشيء يجده وجوداً بالضمّ لغة عامرية لا نظير لها في باب المثال..... والمصدر وَجْداً وجِدَة ووُجْداً ووجوداً ووجداناً وإجداناً.... ووجدتني فعلت كذا وكذا، ووجد

(1) أبو البقاء : الكليات، موجود بالمكتبة المركزية لجامعة القاهرة تحت رقم 7960،4328، مادة : وجود.

(2) Heidegger, M., Einführung in die Metaphysik, Op. Cit ,P.58.

المال وغيره يجده وجداً ووجداً ووجدة. ويقال: وجدت في المال وجداً ووجداً ووجداناً، وجده وجدة أي صرت ذات مال؛.......... والواجد من وجد الضالة يجدها. وأوجده الله مطلوبه، أي أظفره به. والوُجد والوَجد والوِجد اليسار والسعة.

ويعود إلى الفعل وجد أيضاً السّعة والامتلاك والإقامة؛ فنجد في التنزيل العزيز: "*أسكنوهن من حيث سكنتم من وُجدكم*"(1) وقد قرئ بالثلاث، أي من سعتكم وما ملكتم. وقال بعضهم: من مساكنكم. والواجد: الغنيّ. قال الشاعر: الحمد لله الغني الواجد. وأوجده الله أي أغناه. ومن أسماء الله- عزّ وجلّ- الواجد، هو الغني الذي لا يفتقر....... وقال: الحمد لله الذي أوجدني بعد فقر أي أغناني. وأجد مني بعض ضعف أي قواني. وهذا من وجدي أي قدرتي. وتقول: وجدت في الغنى واليسار وجداً ووجداناً. وقال أبو عبيد: الواجد الذي يجد ما يقضي به دينه. ويعود إلى الفعل وجد أيضاً الإيجاد أو الخلْق؛ فيُقال وُجِد الشيء عن عدم؛ فهو موجود مثل حُمّى فهو محموم؛ وأوجده الله ولا يقال وجده، كما لا يقال حمه. ووجد عليه في الغضب يجُد ويجِد وجداً وجدة وموجودة ووجدان: غضب. وفي حديث الإيمان: إنني سائلك فلا تجد عليّ، أي لا تغضب من سؤالي.

ووجد الرجل في الحزن وَجداً بالفتح. ووجد: حزن. وقد وجدت فلاناً فأنا أجد وجداً، وذلك في الحزن. وتوجّدت لفلان أي حزنت له: توجّد فلان أمر كذا إذا شكاه. وهم لا يتوجّدون سهر ليلهم ولا يشْكون ما مسّهم من مشقته.

كما يعود إليه أيضاً الحب والوجد؛ فيُقال: وجد به وجداً في الحب أَحبّه. وإنه لا يجد بفلانة وجداً شديداً إذا كان يهواها ويحبها حبًّا شديداً. وفي الحديث؛ جديث ابن عمر وعيينة بن حصن "*والله ما بطنها بوالد ولا زوجها بواجد؛ أي أنه لا يحبها*"(2).

وبناءً على هذا؛ فإن لفظ الوجود يعود إلى الفعل وجد، الذي يُشتقّ منه معاني الإيجاد والقدرة والسعة واليسر والغنى والفقر. ويُشتقّ منه أيضاً الامتلاك والإقامة، وكذا الوجد بمعنى الحب الشديد. ومن العجيب أن يُشتقّ من الفعل وجد أيضاً الغضب والحزن؛ فالوجود إذاً يشترك في الأصل مع شتّى أحوال الوجود.

وإذا كان هذا هو ما يدلّ عليه التعريف اللغوي للفظ الوجود؛ فماذا عما اصطُلِح

---

(1) سورة الطلاق - آية 6.

(2) ابن منظور : لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1987م، مادة : وجد.

عليه حول هذا اللفظ؟

ثانياً- التعريف الاصطلاحي:

يعرّف الفلاسفة الوجود تارة عن طريق المقابلة مع المفاهيم الأخرى، وتارة أخرى يعتبرونه أمراً بديهيًّا غير محتاج للتعريف، وينظرون إليه تارة ثالثة على أنه مفهوم بلا مدلول دون أن يعني ذلك أنه مفهوم فارغ؛ إذ يقولون: "*الوجود مقابل للعدم. وهو بديهي فلا يحتاج إلى تعريف إلا من حيث هو مدلول للفظ دون آخر؛ فيعرَّف تعريفاً لفظيًّا يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوُّره في نفسه. مثال ذلك تعريف الوجود بالكون أو الثبوت أو التحقُّق أو الحصول أو الشيئية أو بما به ينقسم الشيء إلى فاعل ومنفعل، وإلى حادث وقديم، أو ما به يصحّ أن يُعلَم الشيء ويُخبَر عنه؛ فهذه كلها تعريفات لفظية أَخفَى من الشيء المعرَّف. ولا معنى لتعريف الشيء بما هو أَخفَى منه*"[1].

وإذا كان هذا التعريف لا يفرّق بين تعريف الوجود بما هو وجود وتعريف الوجود بوصفه وجود الموجود؛ فإننا نجد بعض التعريفات الأخرى تقف على الماهيّة الحقّة للوجود بما هو وجود؛ إذ تُعرِّف الوجود بأنه: "*ليس له حد وليس له رسم؛ إذ هو أبسط المعاني وأعمّها فلا جنس فوقه يعرف به ولا فصل نوعي يميّزه من حيث كون كل ما يعرض للوجود وجوداً وأما بالرسم فيكون بما هو أبين من المرسوم، وما من معنى أوضح وأبَيَن من معنى الوجود حتى يرسمه*"[2].

وإذا كان هذا التعريف للوجود تعريفاً سالباً؛ فإننا نجد بعض التعريفات الأخرى التي تحاول الاقتراب من الوجود عبر التجربة المَعِيشة؛ إذ يُقال: "*إن الوجود هو الحقيقة الواقعية الدائمة أو الحقيقة التي نعيشها. وهو بهذا المعنى مقابل للحقيقة المجَرَّدة والحقيقة النظرية*"[3]. غير أن جعل الوجود وقفاً على الحقيقة المُعاشة يجعله مساوياً للتحقُّق الفعلي. كما أن جعله مقابلاً للحقيقة المجرَّدة يعني استبعاد الوجود الممكِن.

---

(1) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، المرجع السابق، مادة : وجود.

(2) وهبة، مراد: المعجم الفلسفي، المرجع السابق، مادة : وجود.

(3) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، المرجع السابق، مادة : وجود.

وعلى النقيض من هـذا نجـد محـرر الموسـوعة الفلـسفية يـساوي بـين الوجـود واللاشيء ويعتبرهما مناقضين للموجودات يقـول "*الوجـود والـلاشيء ليـسا هما الموضوعات، الوجود يتناقض بشدة مع الموجودات*"[(1)].

ومن ناحية أخرى نجـد تعريفـاً آخـر للوجـود يقدمـه ابـن رشـد يـساوي بـين المحسوس والمعقول؛ إذ يقول: "*ينبغي ألا يذهب عنا ما قلناه غـير مـرّة إن الوجـود لهذه الأشياء وجودان: وجود محسوس ووجود معقـول، وأن الوجـود المعقـول هـو الوجود المحسوس من حيث نعرفه ونفهم ماهيته، ولذلك نقول إن معقول الـشـيء هو الشيء*"[(2)].

والواقع أن مثل هذا التعريف- فضلاً عن أنه يفهم الوجود بوصفه وجود الشيء أو الموجود- يتحدَّث عن مستويين للوجود؛ الوجود على مستوى الفكر وهو عقلي، ولا يكون إلا للمفاهيم؛ والوجود الواقعي أو المتعيِّن أو الفعـلي للـشـيء، وإن كـان ابن رشد قد عاد واعتبرهما أمراً واحداً.

وإذا كان هذا التعريف يتحدَّث بشكل ما عن نـوعين مـن الوجـود؛ فإننـا نجـد بعض التعريفات الأخرى تجعل الوجود قصراً على العالم الفـوقيّ؛ إذ يقولـون: "*إن الوجـود... يُعتقَـد أنـه اسـم موضـوع أو منطقـة فيمـا وراء أو فـوق أو خلـف موضوعات العالم الفيزيائي. وفي هذه الحالة فإن الموضوعات الفيزيائيـة أيّـا كـانت الطريقة التي توجد بها توجد بموجب علاقتها بالوجود*"[(3)].

ومثل هذا التعريف للوجود يعزله عن الموجود، ويجعلـه يقـع في منطقـةٍ مـا فـيما وراء، في حين أن التلازم بينهما حتمي وضروري.

وعلى عكس التعريف السابق نجد تعريفاً للوجود يجعله وقفاً على المفهوم الكـلي أو الجنس العام؛ إذ يقول: "*الوجود هو اسـم للجـنس الـذي ينتمـي لـه كـل شيء يوجـد، وينتمـي بموجبـه إلى امـتلاك خاصـية الوجـود أو الوقـوف في علاقـة مـع*

---

(1) Edwards, Pauel, The Encyclopedia of Philosophy, Vol 7, Macmillan publishing Co.inc.,The Free Press, New York, 1997.

(2) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، مكتبة مصطفى الحلبي، القاهرة، 1957م، ص 65.

(3) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، المرجع السابق، مادة : وجود.

الوجود"[1]. فهل حقًّا يكون الوجود جنساً عامًّا لكل ما هو موجود؟

إن أرسطو يرفض تماماً أن يكون الوجود جنساً عامًّا؛ إذ يقول: "*ليس من الممكن أن يكون أياً من الوحدة والوجود جنساً وحيداً للأشياء؛ لأن الصفة المميزة لأي جنس يجب على كل منهما أن يكونها ، وأن يكون واحداً ، لكن من غير الممكن للجنس أن ينفصل عن أنواعه (أكثر مما تنفصل الأنواع عن الجنس)؛ ليكون محمولاً لصفاتها المميزة الملائمة*"[2].

وإذا كان هذا بعض ما اصطلح عليه من تعريفات للوجود؛ فماذا عن تعريف الوجود عند كانط؟

ثالثاً- معاني كلمة الوجود عند كانط:

يستخدم كانط ثلاثة مصطلحات ليعبِّر بها عن مفهوم الوجود، سواءً أكان ما يعنيه بالوجود هو الوجود بما هو وجود، أي الوجود الخالص، أم وجود الموجود؛ وهي : Existenz و Dasein و Sein فماذا تعني كل كلمة من هذه الكلمات؟

تعود كلمة Existenz إلى الكلمة اللاتينية Existentia التي تستخدم للإشارة إلى الوجود المتعين والوجود العام، ويرجع هيدجر هذه الكلمة إلى كلمة EK-ssitenz التي يفهمها على أنها تعني التخارج[3].

ويشير القاموس الفلسفي الألماني إلى أن هذا المصطلح يُستخدَم للإشارة إلى الوجود أو الحضور Dasein ويُفهَم منه الوجود المُتاح Vorhandsein لباقي الموضوعات دون أن يهتمّ بتعلُّق هذا الوجود بالموضوعات المادية أو المثالية ideell، أو أنها توجد مستقلّة سواءً أكانت خارج الوعي أم داخله[4].

ونجد كانط يستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى وجود الموضوعات؛ فنراه في (نقد العقل الخالص) يستخدم المصطلح modus Existenz أي حالة الوجود[5].

(1) نفسه.

(2) Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 998.

(3) Heidegger, M., Brief über den Humanismus, Verlag A.Francke AC, Bern, 1947. P.70.

(4) Philosophische Wörterbuch , Band I, Wort, Existenz.

(5) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 187.

ويستخدم لفظ Existenz der äuβerer Gegenstände أي وجود الموضـوعات الخارجية[1].

لكننا نجده في (نقد العقل العملي) يستخدمه أيضاً للإشارة إلى الوجود المجـاوِز لموضـوعات الحس، أي الوجـود الإلهـي؛ حيـث يـستخدم مـصطلح Existenz Gottes، أي وجود الله. كما يستخدم مصطلح Unbedingte Existenz أي الوجود اللامشروط[2]، ويقصد به الوجود الإلهي، بـل إنـه يـستخدمه كـذلك للإشـارة إلى وجود الأشياء؛ إذ يقول die Existenz der Dinge ، أي وجود الأشياء[3].

ومن ثم نجد كانط يستخدم هذا المصطلح ليشير إلى وجود كل من موضـوعات التجربة والموضوعات المجاوِزة للتجربة أو للعالم المعقول. كما يـستخدمه أيـضاً- في مرات قليلة- للإشارة إلى الوجود العام. ويكاد يكون لهذا المصطلح هذا المعنى العام في اللغات الأوربية الثلاث.

أما عندنا- في العربية- فنجد أن هذا المصطلح يُترجَم بالوجود، دون تمييـز بينـه وبين المصطلحات الأخرى، وإن كنا نجد عبد الغفار مكاوي قد اجتهـد في ترجمتـه؛ فترجمه بكلمة التواجُد[4]، والتي قد توحي أيضاً بمعنى الوَجد (الجـذب الـصوفي)، وهو معنى قريب من أصل الكلمة.

ومن الجدير بالذكر أن هـذا المصطلح يُشتقّ منه اسم المفعـول Existerende أي الموجـود وهـو مـشتقّ مـن الفعـل existiren الـذي يعنـي يوجـد أو يتواجـد "Existerende Dingen Überhaupt"[5]؛ أي الأشـياء الموجـودة بـشكـل عـام. ويستخدم كانط أيضاً اصطـلاح Die Existiereden أي الموجودات[6].

أما المصطلح الثاني الذي يستخدمه كانط للتعبير عـن الوجـود فهـو اصـطلاح

---

(1) Ibid, P.222.

(2) Ibid, P.455.

(3) Ibid, P.223.

(4) مكاوي، عبد الغفار: تقديمه لترجمته نداء الحقيقة لمارتن هيدجر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1975م، هامش ص 43.

(5) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 475.

(6) Ibid, P. 82.

Dasein، وهو مكوَّن من مقطعين Da التي تعني هناك وSein التي تعني الوجود، أو أن يكون، أو أن يوجد.

ويقول المعجم الفلسفي الألماني معرِّفاً كلمة Dasein بأنها تحديد عام لكل الموضوعات والأشياء والقضايا إلى آخره، ومن خلال هذه الـ Da يوجد أي وجود.

إن مفهوم الـ Dasein يعني أن الموضوعات والأشياء والقضايا إلى آخره لا توجد؛ لأن الإنسان يفكِّر فيها أو يتصوَّرها، بل إنها واقعية موضوعية، أي أنها توجَد خارج الوعي ومستقلّة عنه.

بمعنى آخر إن الموضوعات والأشياء والقضايا ليست من خلق الإنسان، بل توجد بمعزل عنه. إنها تشير إلى الوجود المتعيِّن Konkretes Sien وتُعيِّنه كوجود واقعي موضوعي.

إن مفهوم الـ Dasein يقف على النقيض من مفهوم الماهيّة Wesen. إن مفهوم الماهيّة يعكس ما يكُونه الموضوع أو الشيء والقضية، أي من حيث كون هذه الأشياء توجد.

ويوضِّح المعجم أن كريستيان فولف هو الذي صاغ هذه الكلمة كترجمة للكلمة اللاتينية Dasein Existentia والتي تشير في اللغة الألمانية القديمة إلى الوجود هنا Hiersein. غير أن فولف يستخدم لفظاً نادراً ليشير إلى الوجود هو Existenz أو الفعلية Wirklichkeit[1]. وعلى هذا النمط أيضاً يسلك كانط.

ويستخدم كانط هذا الاصطلاح ليشير إلى وجود الأشياء الفردية، فيقول: "*إن شيئاً ما يوجد ومنه نستدلّ على وجود **Dasein** شيء ما آخر*"[2]. كما يستخدمه للإشارة إلى الوجود الإلهي؛ ففي بحثه (الدليل الوحيد الممكِن ...) يستخدم تعبير Das Dasein Gottes أي الوجود الإلهي.

لكننا نجده يستخدم هذا المصطلح أيضاً للإشارة إلى الوجود العام؛ فهو يتحدَّث في نفس هذا البحث عن التوضيح الصوري للوجود Eine Förmliche

(1) Philosophische Wörterbuch , Band I, Wort, Dasein.

(2) Kant, I.,Kritik der Reinen, Op. Cit, P.237.

Erklarung des Dasein"[1]. كما يستخدمه أيضاً للإشارة إلى الوجود العرَضي Zufallig Dasein[2]. ويستخدمه كذلك للإشارة إلى الوجود المعطَى Gegebenen Dasein[3].

وبناءً على ذلك لا يفرّق كانط في استخدامه هذه الكلمة بين كونها تُستخدَم للوجود المعيَّن، أو بالأحرى للإشارة إلى وجود الموجود؛ وكونها تُستخدَم للوجود العام، أو كما يسميه أحياناً الوجود المجرَّد؛ إذ يقول: "*لأن هذه الإمكانية للتأثير المتبادَل افتُرضت كما لو أنها فُهِمت من وجودها المجرَّد* ***βlosen Dasein*** *(الذي لم يكن بعد)، أي أن المرء يجب أن يفترض خالقاً للوجود*"[4].

ويقول جاكو تامينيو: "*إن مفهوم التواجد* ***Existence*** *والوجود* ***Dasein*** *يتطابقان عند كانط مع الاصطلاح المدرسي* ***Existentia***؛ *ولذلك فإنه غالباً يستخدم التعبير* ***Existenz*** *و* ***Actuality (Wirklichkiet)*** *بدلاً من* ***Dasein***"[5].

أما المصطلح الثالث الذي يستخدمه كانط للتعبير عن الوجود فهو Das Sein. وهذا المصطلح يُستخدَم بشكل عام للإشارة إلى وجود كل الموجودات سواءً أكانت مادية أم عقلية بشكل مستقلّ عن كل تحديد أبعد.

والوجود Sein هو صيغة المصدر لفعل الكينونة في اللغة الألمانية. وهو كغيره من صيغ الأفعال الألمانية يمكن استخدامه كاسم das Sein أي الوجود. وعلى خلاف فعل الكينونة في الإنجليزية؛ فإن فعل Sein الألماني يُشتقّ منه اسم مفعول Seiende أي الموجود. وكأن اللغة الألمانية تريد بذلك أن توضح أن الموجود تجلٍّ للوجود من حيث الاشتقاق، كما هو حال العربية.

ويستخدم كانط هذه الكلمة للدلالة على الوجود العام فيستخدم اصطلاح Sein überhaupt أي الوجود بشكل عام[6]. ويستخدمها للتعبير عن الانتقال من

---

(1) Kant, I., Der Einzig Mögliche, Op. Cit , P.121.

(2) Ibid, Loc. Cit.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.222.

(4) Kant, I., Welches die Fortschritte, Op. Cit, P.545.

(5) Tamino, Jacques, Heidegger and The Project of Fundamental Ontology, translated by Michael Gendre, State University of New York Press, 1924, P.70.

(6) Kant. I., Der Einzig Mögliche ,Op. Cit ,P.124.

اللاوجود إلى الوجود Nichtsein zum Sein[1]. كما يستخدمها أيضاً للتعبير عن تعاقُب الوجود واللاوجود لتحديدات الجوهر، أي أنه يستخدم الاصطلاح Das Sein بوصفه مقابلاً للاوجود Nichtsein.

والواقع أن استخدام كانط اصطلاح الوجود Das Sein قليل. لكنه في المرات التي يستخدمه فيها يستخدمه للدلالة على الوجود العام سواءً بما هو وجود، أو بوصفه مقابلاً للاشيء، وهذا بالفعل هو الاستخدام الذي نجده عند هيجل للمصطلح؛ إذ يشير إليه على أنه يعبِّر عن الوجود الخالص. وبنفس المعني تقريباً يستخدم هيدجر اصطلاح Das Sein الذي يدلّ عنده على الوجود الخالص أو الوجود العام.

وإذا كان هيدجر يشتق من Das Sein اسم المفعول Das Sciened أي الموجود؛ فإن كانط لم يستخدم هذا المصطلح الأخير، ولم يُشِر إليه أبداً، بل استخدم بدلاً منه Existerient الذي يُترجَم أيضاً بالموجود أو المتواجِد.

على أية حال لم يستخدم كانط اصطلاح الوجود das Sein أبداً للإشارة إلى وجود الموجودات، بل يشير به فقط إلى الوجود الخالص أو المحض أو العام. وإن كان لالاند يذهب إلى أن كلمة الوجود تعبّر عن معنى أكثر واقعية؛ إذ يقول: "*إن الكلمة وجود في أحوال كثيرة لا سيّما كاسم لها معنى أكثر واقعية وامتلاءً من التواجد Existenz. لكنْ لا بدّ من ملاحظة أنها مستعمَلة أيضاً في كثير من عبارات المنطق الخالص أو الرياضيات*"[2].

وإذا كان أرسطو يقول معبِّراً عن الضرورة المُلحّة للسؤال عن الوجود وما يكتنف البحث فيه من شكوك "*وفي الحقيقة فإن السؤال الذي نشأ قديماً، ومازال مطروحاً حتى الآن، وهو دائماً موضوع للشك هو ما الوجود؟*"[3]؛ فيبدو أنه من الضروري لكي يتسنّى لنا أن نحيط بمعنى الوجود عند كانط على نحو دقيق أن نقف على التصوُّرات المختلفة للوجود قبل كانط؛ لأن الوقوف على الخلفية التاريخية يساعدنا على استجلاء غامض المعاني المختلفة.

---

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 190.

(2) لالاند، أندريه :موسوعة لالاند الفلسفية المرجع السابق ، كلمة وجود.

(3) Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 1028.

رابعاً- التصوُّرات المختلفة لمفهوم الوجود قبل كانط:

أ- مفهوم الوجود عند هيراقليطس:

يقول هيدجر: "*أعلن هيراقليطس أن الواحد هو الكل. كل تعني هنا كل موجود. والواحد تعني الواحد والوحيد والموحِّد للكل. لكنّ المتّحد هو الموجود في الوجود ... إن الوجود يجمع الموجود فيه*"(1).

وبالرغم من أن هيراقليطس تصوَّر الوجود على أنه كلٌّ- وفقاً لهذه القراءة الهيدجرية- فإن هذا الكل- والذي يمكن أن يُفهَم أيضاً بمعنى الطبيعة- يعشق التحجُّب والخفاء، أو وفقاً لتعبير هيراقليطس نفسه "*الطبيعة تعشق التحجب والخفاء*"(2). والطبيعة بمعناها اليوناني هي ما يتبدَّى ويتجلَّى من ذاته؛ ومن ثم فهي بشكل أو بآخر لها نفس معنى الوجود.

لكنّ الوجود أو الواحد من ناحية أخرى يحوي بداخله صراع الأضداد، ذلك الصراع الذي يُعَدّ أساسيًّا وجوهريًّا لإبراز الواحد. لكنّ صراع الأضداد من شأنه أن يؤدِّي إلى هلاك كل شيء، وهذا هو ما يعلنه هيراقليطس فيما يروي أفلاطون حين يقول: "*إن كل الأشياء تفنى ولا يبقى إلا [اللاشيء]*"(3).

لكنّ اللاشيء الذي يبقى ليس إلا الوجود وفقاً لقراءة هيجل، أو بتعبير آخر "*إن الوجود ليس إلا اللاوجود. إنه كذلك، أو أن الوجود واللاشيء هما نفس الشيء. إن الماهيّة هي التغيُّر*"(4). أي أن ماهيّة هذا الوجود ليست إلا التغيُّر الناتج عن صراع الأضداد؛ فصراع الأضداد هو ما يصنع الانسجام الحقّيقي للوجود؛ ففي ذهاب كل ما هو موجود ومجيئه، أي في حضور الموجود وفنائه يتبدَّى الوجود بوصفه ساحة الصراع الذي يحوي الكل.

فهُويَّة الوجود إذاً تتحقَّق في الاختلاف؛ لأن هيراقليطس "*أثبت أنه ليس ثمة*

---

(1) Heidegger, M., Was ist das die Philosophie, Frankfurt, 1949, with translation to English by William Kluback and Jean T.,Wilde vision, 1955, P. 48.

(2) هيراقليطس : جدل الحب والحرب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1980م، شذرة 123، ص 108.

(3) كوبلستون، فريدريك: تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ص 77.

(4) Hegel, Vorlesung über die Geschichte, Op. Cit ,P. 323.

إلا الواحد وهو ما يبقى، وخلاف هذا كل شيء يتبدّل ويتغيَّر. كل شيء آخر خارج هذا الواحد يسير؛ فلا شيء يبقى على حاله، لا شيء مستقرٍ.... إن حقيقة الوجود هي الصيرورة"(1).

وبناءً على هذا "*ينظر هيراقليطس إلى صراع الأضداد لا على أنه صراع عشوائي يهدف إلى الإبادة، بل صراع يعكس في جوهره التناغُم والانسجام؛ ومن ثم يصبح التناغُم المتحجِّب خلف الظاهر أكثر جوهرية وعمقاً من التوافق الظاهري. وخلف التناغم المتحجِّب يتحجَّب الوجود الذي يأبى أن يوجد. إن الوجود لا يوجد وكذلك اللاشيء. واللاشيء لا يوجد، وكذلك الوجود. هذه هي حقيقة كليهما*"(2).

فالوجود الخالص المحض لا يوجد أبداً ولا يتعيَّن، وكل ما يحضر ويأتي؛ أي كل ما يظهر ويغيب ليس إلا الموجود. فهل ثمة منطق يحكم ظهور الموجود وغيابه، أي حضوره وفناءه في ضوء صراع الأضداد في ساحة الوجود؟

كلاَّ؛ إن الوجود من وجهة نظر هيراقليطس يمارس نوعاً من اللعب في عملية الظهور والاختفاء، أو الوجود والفناء للأشياء؛ يقول (الوجود): "*طفل يلعب الشطرنج وتدبير الحكم قائم بين يدي ذلك الطفل*"(3).

فهل حقًّا يكون الوجود لعباً ولهواً دون منطق ودون أسس مؤسَّسة تحكم الحضور والغياب؟ وهل حقًّا تطول معاول التغيير والتبديل كل شيء؟ ألا يبقى ما هو بمنأى عن التغيُّر والتبدُّل؟ وهل حقًّا ما يشكّل ماهيّة الوجود الحقّة هو صيرورة التغيُّر والتحوُّل المعقولة ؟ أم أن ثمة نوعاً ما من الثبات؟

يبدو أن هذا هو ما يذهب إليه بارمنيدس.

ب- مفهوم الوجود عند بارمنيدس:

إننا وإن كنا نلحظ التغيُّر والتبدُّل للأشياء، بل وحتى اختفاء أشياء وظهور

---

(1) Ibid, P.324.

(2) Ibid, Loc. Cit.

وانظر أيضاً: هيراقليطس : جدل الحب والحرب، المرجع السابق، شذرة 52، ص 95.

(3) Hegel, Vorlcsung über die Geschichte, Op. Cit ,P. 287.

أشياء أخرى؛ نلمح وجوداً ثابتاً فيها وراء هذا التغيُّر؛ فالحضارة الفرعونية مثلاً على الرغم من أن عصرها قد انتهى وكفّت عن العطاء؛ فإنها حاضرة تبوح بكنوزها وأسرارها. إن آثارها الموجودة تنبئ عن عظمتها وحضورها الذي يتضاءل معه حاضر وارثيها. كما أننا إذا نظرنا إلى مسرحية هاملت لشكسبير؛ فسوف نجد أنها لا تزال تحتفظ بحضورها كتُحفة أدبية خالدة رغم مرور مئات السنين على تأليفها.

ويبدو أن الإيمان بثبات الوجود ووحدته هو ما آمن به بارمنيدس؛ فـ:"*ليس ثمة إلا الوجود، أما اللاوجود فلا يوجد*"(1). وإذا كان الأمر كذلك؛ فـ"*أي أصل لهذا الوجود تريد أن تبحث عنه؟ كيف ومن أي أصل نشأ؟ إني لن أسمح لك بالقول أو التفكير في أنه نشأ من اللاوجود؛ لأن اللاوجود لا يمكن أن يعبَّر عنه أو يفكَّر فيه. وأيضاً إذا كان قد نشأ من اللاوجود؛ فما الضرورة التي جعلته ينشأ متأخراً عن وقته أو قبل ذلك؛ فهو إما أن يكون قد وُجد مرة واحدة وإما لم يوجد أصلاً. ولن تسلِّم قوة اليقين في أنفسنا بأن يخرج شيء إلى الوجود من اللاوجود، اللهمّ إلا من الوجود ذاته*"(2).

فالوجود بناءً على هذا التصوُّر هو أوّلٌ وآخرٌ وظاهرٌ وباطنٌ؛ فلا شيء يسبقه ولا شيء يأتي بعده، ولا هو حادث ولا هو قديم، إنه كل ما هنالك؛ وعلى هذا فهو كلٌّ واحدٌ متّصل لانهائي كامل.

وبناءً على هذا المعنى- القول بأن الوجود واحد "*تكون الصيرورة والتغيُّر وهْماً*"(3)؛ ومن ثم "*ليس الوجود منقسماً؛ لأنه كلٌّ متجانس، ولا يوجد هنا أو هناك أي شيء يمكن أن يمنعه من التماسك. وليس الوجود في مكان أكثر أو أقلّ منه في مكان آخر، بل كل شيء مملوء بالوجود؛ فهو كلٌّ متّصل؛ لأن الوجود متماسك بما هو موجود. وأيضاً فإنه لا يتحرك من جهة حدوده القوية الآسرة، فلا بداية ولا نهاية؛ لأن الكون والفناء (أي ما يظهر ويختفي) قد أُبعِدا؛ إذ أَبعَدهما اليقين الصادق*".

---

(1) الأهواني، أحمد فؤاد : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1954م، ص 132.

(2) كوبلستون، فريدريك: تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ص 88.

(3) الأهواني، أحمد فؤاد : فجر الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 132.

وإذا كان الوجود بلا بداية ولا نهاية وبمنأى عن التغيُّر والحركة؛ فيجب أن يوصف كذلك بالدوام والثبات "*إن الوجود ذاته يظلّ في المكان نفسه باقياً نفسه ثابتاً على الدوام؛ لأن الضرورة تُمسكه داخل قيود النهاية التي تحيط به ... فهو لا يحتاج إلى شيء*"[1]؛ لأنه فضلاً عن الدوام يتصف بالإكتفاء بذاته.

وبغضّ النظر عن صعوبة فهم الكيفية التي يكون بها الوجود في المكان اللهم إلا أن يكون الوجود المقصود هو وجود الموجود؛ فإن ما يتبدَّى من هذا الوصف الذي يجمع بين الإيجاب والسلب هو أن الوجود على هذا النحو يتداخل فيه التفكير مع الوجود "*فما نفكر فيه وما من أجله يوجد التفكير شيء واحد؛ لأنك لا تجد تفكيراً في غير الوجود الذي يعبَّر عنه بالكلام؛ إذ لا شيء موجود، ولا سوف يكون موجوداً ماعدا الوجود*"[2].

وإذا كان البعض قد أعلن أن الوجود عند بارمنيدس ليس هو المفهوم العام للوجود، بل هناك تداخل بين الوجود المادي والوجود العام؛ فالواقع أن هناك البعض الآخر الذي يؤكد على أن التفكير والوجود عند بارمنيدس شيء واحد "*التفكير والوجود هما نفس الشيء*"[3].

ويبدو أن بارمنيدس شعر بصعوبة فهم الوجود فلجأ إلى تشبيهه بالدائرة التي تُعَدّ الشكل الهندسي الأكمل عند اليونان لتقريبه إلى الأذهان؛ فيقول: "*وحيث كان له (أي الوجود) حدّ بعيد فهو كامل من كل الجهات مثل كتلة الكرة المستديرة متساوية الأبعاد من المركز؛ لأنها ليست أكبر أو أصغر في هذا الاتجاه أو ذاك، ولا يعوقها شيء عن بلوغ النقط المتساوية عن المركز. وليس الوجود أكثر أو أقلّ وجوداً في مكان دون آخر، بل هو كلٌّ لا انفصال فيه*"[4].

آمن بارمنيدس إذاً بأن الوجود كلٌّ ثابت لا يتغيَّر ولا يزيد ولا ينقص ولا يوجد أبداً. وآمن أيضاً بأن السبيل الأمثل لمعرفته هو التفكير الذي يتماهَى معه، كما لجأ إلى

---

(1) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(2) نفس المرجع: ص 133.

(3) شرودنجر، إيروين: الطبيعة والإغريق، ترجمة عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، 1962م، ص 42 .

(4) الأهواني، أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 132.

المماثلة لتوضيح مفهوم الوجود. لكن يبدو أنه كما كان اعتبار التغيُّر صاحب الكلمة العليا في الكون غير مقبول عند بارمنيدس؛ فإن القول بالثبات المطلَق يبدو أيضاً غير مقبول؛ فالواقع أن الكون أو الوجود يحوي الاثنين؛ فهناك ما هو متغيِّر، وهناك ما هو ثابت. وهذا بالفعل ما قال به أفلاطون.

جـ - مفهوم الوجود عند أفلاطون:

يقول هيدجر: "*إن أفلاطون هو الذي بدأت الميتافيزيقا مع تفكيره فهم الموجود بما هو كذلك، أي وجود الموجود بوصفه مثالاً. إن المُثل هي الواحد الموحِّد للمتعدِّد؛ الواحد الذي في نوره يظهر المتعدِّد ابتداءً، ويكون مُظهَراً وأوّل أيضاً. إن المُثل بوصفها الواحد الموحِّد هي في نفس الوقت الدائم والحقّ الذي يتمايز عن المتغيّر والظاهري*"(1).

والواقع أن أفلاطون قبل أن يصل إلى التصوُّر النهائي للمُثُل قدّم عرضاً نقديًّا للتعريفات المختلفة التي قدّمها الفلاسفة للوجود قبله، وانتقد وجهة النظر التي تعتبر الوجود واحداً، ويأخذ عليها أن الواحد شيء آخر غير الوحدة. وطالما أن الوجود هو الواحد فيترتَّب على ذلك إذاً أن هناك كلاًّ يؤلِّف بين الوجود والواحد؛ ومن ثم فإن هذا الكل الذي يؤلِّف بينهما إما أن يكون موجوداً، وفي هذه الحالة يكون الوجود جزءًا من الوجود، وإما أن هذا الكلّ غير موجود(2)؛ وبالتالي لا يكون الوجود هو الكل. أما أولئك الذين يعتبرون الوجود هو ما يمكن القبض عليه بكلتا اليدين، ويوحّدون بين الوجود والموجود أو الوجود والأشياء فهم يجانبون الصواب؛ لأنهم من وجهة نظره يجعلون الوجود وقفاً على التغير؛ ومن ثم يحصرونه في دائرة ضيقة.

ويخرج أفلاطون من مناقشته مفهوم الوجود بصعوبة تعريف الوجود؛ لأن التحديدات والتعيينات لا تتناسب معه. وإن كان في نفس الوقت يُقِرّ بأننا يمكن أن نَعرِف الوجود من خلال علاقة مفهوم الوجود بالمفاهيم المماثلة له، واعتقد أن السبيل إلى تحقيق معرفة الوجود على هذا النحو يكون بواسطة الجدل.

---

(1) Heidegger, M, Der Europaische Nihilismus, inhalt in Nietzsche, B. I, Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1961, P.273.

(2) برييه، إميل: تاريخ الفلسفة،ج1، المرجع السابق، ص ص 168، 169.

واهتدى إلى أن الفهم الحقيقي للوجود يتمثل في الفهم الذي يجمع بين الثبات والتغيُّر في الوجود؛ لذلك وضع المثل في العالم المعقول، وعزا إليها الثبات والوجود الحقّ، وجعل الأشياء في العالم المحسوس، واعتبرها صوراً للمثل "*والسبب في هذا التمييز أن أفلاطون قَبِل توحيد الوجود مع عدم التغيُّر... وبالتالي كان مرغَماً على أن ينكر أن الموضوعات الفيزيائية (توجد)، إنها منتمية إلى مرحلة متوسطة بين الوجود واللاوجود الخاص بالصيرورة*"(1).

كما اعتبر أفلاطون المُثُل- خاصة مثال الخير- علّة لكل ما هو حق وجميل. وهو مصدر الحقيقة والعقل، وإن كان من طبيعة تسمو عليها؛ يقول: "*ما يضفي الحقيقة على موضوعات المعرفة ويمنح ملكة المعرفة للعارف هو مثال الخير؛ فهو علّة العلم والحقيقة. وعلى ذلك ففي حين أن في استطاعتك النظر إليه على أنه موضوع للمعرفة؛ فإنه يحسُن بك أن تَعُدّه شيئاً يتجاوز الحقيقة والمعرفة ويسمو عليها*"(2).

وبناءً على ذلك فإن "*المُثُل بوصفها الوجود تجعل الموجود صالحاً ومرئيًا وحاضراً، أي تجعله موجوداً*"(3). أي أن المُثُل- خاصة مثال الخير- هي علّة وجود الموجود، ومن ثم تتداخل الإبستمولوجيا مع الأنطولوجيا ويصبح مثال الخير "*ليس مبدأً إبستمولوجيًا فحسب... وإنما هو أيضاً بمعنًى ما مبدأ أنطولوجي، مبدأ الوجود*"(4).

والواقع أن أفلاطون حين جعل مثال الخير يسمو على الحقيقة والمعرفة جعله مبدأ الوجود كله. ولكي يوضح أفلاطون أنطولوجية الخير يلجأ إلى مماثلته مع الشمس التي تشغل في العالم المحسوس ما يشغله مثال الخير في العالم المعقول؛ إذ يقول: "*حسناً فلْنعلم أن الشمس هي ما كنت أعنيه بالابن الذي خلّفه الخير، وقد خلقها في العالم المنظور لكي يكون لها فيه بالنسبة إلى الإبصار والأشياء المنظورة منزلة الخير في العالم المعقول بالنسبة إلى العقل والمعقولات*"(5).

---

(1) The Encyclopidia of Philosophy, Word, Being.

(2) أفلاطون: الجمهورية ، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م، 413.

(3) Heidegger, M., Der Europäische Nihilismus, Op. Cit, P. 273.

(4) كوبلستون، فريدريك : تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ص253.

(5) أفلاطون : الجمهورية، المرجع السابق، 412.

و"*مثلما تُعتبَر الشمس أعلى في مكانتها من أي شيء محسوس مهما تبلغ أهميته، فكذلك الخير: هو أعظم في المرتبة من كل مكوِّنات عالم الموجودات العقلية، أي المُثُل في ذاتها. ولما كان مبدأ الخير هو مصدر حقيقتها ووجودها؛ فإنه يعلو بالضرورة على الحقيقة والوجود نفسه... إنه الملك الذي يسيطر على العالم المعقول... وهو المبدأ الأول المطلق، وهكذا يصبح رأس كل وجود عقليًا كان أم حسيًا*"(1). وبناءً على ذلك يصبح الموجود هو الذي يهب طالما أن مثال الخير الذي ما هو إلا موجود هو الذي يمنح الوجود. وهنا يصبح الفارق بين الموجود والوجود غير واضح.

والحقّ أن أفلاطون بطرحه نظرية المُثُل تخلَّى عن وحدة الوجود، وأورث الميتافيزيقا الغربية ثنائية ظلّت تلازمها حتى عصرنا الحاضر؛ وهي ثنائية العالم المعقول والعالم المحسوس. كما خطا الخطوات الأولى نحو اهتمام الميتافيزيقا بالموجود ونسيان الوجود على نحو ما يرى هيدجر.

وعلى أية حال يبدو أن تقسيم الوجود إلى منطقتين أمر لم يلقَ استحساناً عند الكثير، كما أنه يثير صعوبات لا سبيل إلى حلها. وقد كان أرسطو هو أول من نبّه إلى هذا؛ فكيف فَهِم الوجود؟

د- مفهوم الوجود عند أرسطو:

وإذا ما انتقلنا إلى مفهوم الوجود عند أرسطو؛ فسنجد أنه رفض تقسيم أفلاطون الوجود إلى عالم للوجود الحقّ (المُثُل) وعالم للأشباح والظلال (العالم الواقعي)؛ فالكلّي الذي يتمتَّع بالوجود الحقّ يتجلَّى في الموجودات والأشياء الجزئية؛ ومن ثم نعرف الكلّي أو الوجود الحقّ لا بوصفه منفصلاً، بل بوصفه مباطناً للموجود؛ فـ"*الكلّي الذي لنا به معرفة مباشرة هو ببساطة طبيعة الشيء الجزئي*"(2).

لكنّ القول بأن الوجود الكلّي يُعرَف من خلال الموجود من شأنه أن يؤدي إلى القول بأن الوجود يُفهَم بمعاني مختلفة تختلف باختلاف الموجود، وهذا بالفعل ما ذهب إليه أرسطو؛ إذ أعلن أن "*الوجود يُقال على أنحاء شتّى*"(3).

---

(1) قرني، عزت: الحكمة الأفلاطونية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1974م، ص 84.

(2) كوبلستون، فريدريك: تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ص 404.

(3) Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 1052.

وما يؤخذ على هذا الفهم هو أنه يفهم الوجود على أنه وجود الموجود؛ لأن ما يختلف من تحديد لآخر ومن كيفية لأخرى ليس الوجود بما هو وجود، وإنما الوجود بوصفه وجود الموجود؛ فاختلاف الخصائص والصفات لا يؤثِّر بالسلب أو بالإيجاب على الوجود بما هو وجود.

والواقع أن "*أرسطو أدرك أننا نستخدم الفعل (يوجد) لِنُنْكِر ونُثْبِت ونَصِف الخصائص، وأيضاً لنَصِف الوجود. وفي فقرات عديدة يستخدم هذه التمييزات ليوضِّح نقاطاً مفاهيمية. لقد أدرك مثلما فعل المَدرسيُّون أنه في نسب الخصائص للموضوع؛ فنحن أحياناً نشير ضمناً إلى الوجود، وأحياناً لا نشير الوجود... والحقيقة أن أرسطو قال القليل جدًّا عن الخيط العام الذي يربط الاستخدامات المختلفة للفعل يوجد*"(1).

وإذا كان من الصحيح أن أرسطو أعلن أن هناك علماً يفحص الوجود بوصفه وجوداً أو الخصائص التي تنتمي إلى هذا (الوجود) مستنداً إلى طبيعته الخاصة، ولأن هذا ليس نفسه مثل ما سمي من العلوم الخاصة؛ لأنه لا واحد من هذه العلوم الأخرى يتعامل بشكل عام مع الوجود بما هو وجود(2)؛ فإنه حين أراد تناوُل الوجود تناوَل وجود الموجود؛ إذ يقول: "*هناك معانٍ عديدة يقال فيها للشيء إنه يوجد لكن كلها تشير إلى نقطة بداية واحدة. بعض الأشياء يقال إنها توجد لأنها جواهر، والأخرى لأنها تأثيرات جواهر، والأخرى.. احتياج أو كيفيات للجوهر أو إنتاجية أو توكيدية للجوهر أو للأشياء التي تكون مسببة للجوهر أو لنفي واحدة من هذه الأشياء أو الجوهر نفسه. إنه لهذا السبب نقول حتى لـ اللاوجود إنه لا وجود*"(3).

لكن أرسطو كان يدرك تماماً الاختلاف الأنطولوجي بين الوجود والموجود؛ إذ ذهب إلى أن الوجود ليس خاصية تنتمي بنفس المعنى بدقة إلى كل شيء يوجد، فـ" *الوجود وفقا لأرسطو لا هو ذو معنى واحد ولا هو ملتبس، إنه مفهوم*

(1) The Encyclopidia of Philosophy, Word, Being.

(2) Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 1003.

(3) Ibid, Loc. Cit.

تماثلي... وهناك التباس عندما يستخدم الملتبس في التطبيق في معان مختلفة "[1].

ويورد له هيدجر نصًّا في كتابة مبدأ العلّة يوضح عمق فهم أرسطو للوجود؛ إذ يقول: "*إن الوجود هو الأجْلَى من حيث ذاته. إنه يظهر دون مراعاة لما إذا كنا نلمحه أم لا*[2]"[3].

وقد أوضح أرسطو في الكتاب E أن دراسة الوجود المنفصل غير القابل للتغيُّر هي دراسة الوجود بما هو كذلك تتقدم لتستبعد معاني معينة للوجود بوصفها غير ملائمة للميتافيزيقا أعني: الوجود العرَضي أو الطارئ، والوجود (بوصفه حقيقةً).

كما أن أرسطو حرص على إظهار وحدة الوجود، واعتبر الوجود والوحدة مصطلحين يندّان عن تمييز المقولات، ويمكن تطبيقهما على كل مقولة.

لكن الشيء الجدير بالذكر هنا هو أن أرسطو اعتبر مفهوم الجوهر- أو بشكل عام الكلّي- هو المتمتع بالوجود على الأصالة؛ فهل يعني هذا أن الكلّي له وجود أكثر واقعية من الشيء الجزئي الواقعي، أم أن الشيء الواقعي هو الموجود الحقّ؟ يبدو أن الوجود الأصيل عند أرسطو من نصيب الكلّي؛ فهو ما له الوجود الحقّ، كما أن المعرفة الحقّة لا تكون إلا به.

لكنّ مفهوم الوجود كمفهوم عام كما فهمه أرسطو سرعان ما تحوَّل في فلسفة العصور الوسطى إلى مفهوم خاص؛ إذ أصبح يشير إلى الموجود. ويتطلَّب التعرُّف على هذا التحوُّل عرض فهم فلسفة العصور الوسطى للوجود.

هـ- مفهوم الوجود في الفلسفة الإسلامية :

أخذت الحضارة الإسلامية دورها على مسرح الوجود في حقبة تاريخية؛ فكان من الطبيعي أن يكون لها فهمها الخاص للوجود. والحقيقة أن الفلسفة الإسلامية، وإن كانت قد اضطلعت بدورها الفكري؛ فإن فهم الوجود كان ملتبِساً عندها إلى حدّ

Martin, G., Kant's Metaphysics, Op.Cit.,P.196. (1)

(2) على عكس أرسطو يقول سارتر : "الوجود معتم بالنسبة إلى ذاته [بسبب] أنه ممتلئ، وهذا ما نعبر عنه... فنقول الوجود هو ما هو". انظر: سارتر، جان بول: الوجود والعدم ، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، 1966م، ص 43

Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Op. Cit, P.113.(3)

كبير؛ فقد حوّلت الوجود إلى وجود الموجودات، خاصة وجود الله. وقد انعكس فهمها الوجود على هذا النحو في تعريفها للفلسفة؛ فنرى الكندي يعرّف الفلسفة الأولى بأنها "*علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان*"(1). ومن ثم فهي ليست العلم الذي يبحث في الوجود بما هو وجود، بل تبحث في الموجودات/ الأشياء؛ لنعرفها على النحو الأكمل بقدر ما هو مستطاع.

كما أن ابن سينا سمّى الفلسفة الأولى الإلهيات على أساس أنها "*معنية بالبحث عن الأمور المفارقة للمادة بالقوام والحد... وعن الأسباب الأولى للوجود الطبيعي... وعن مسبب الأسباب ومبدأ المبادئ وهو الإله تعالى جدّه*"(2)، وذهب إلى أن "*موضوعها البحث في الموجود من حيث هو موجود*"(3).

ونراه في كتابه (النجاة) يقوم بتحويل البحث في الوجود إلى البحث في الموجود الأسمَى؛ فيقول: "*نريد أن نحصر جوامع الكلم في العلم الإلهي فنقول إن كل واحد من علوم الطبيعيات وعلوم الرياضيات فإنما يفحص عن حال بعض الموجودات وكذلك سائر العلوم الجزئية، وليس لشيء منها النظر في أحوال الوجود المطلَق ولواحقه ومباديه. فظاهر أن ها هنا علماً باحثاً عن أمر الموجود المطلَق ولواحقه التي له بذاته ومباديه؛ لأن الإله تعالى... ليس مبدأ لموجود معلول دون موجود معلول آخر، بل هو مبدأ للوجود المعلول على الإطلاق؛ فلا محالة أن العلم الإلهي هو هذا العلم، فهذا العلم يبحث عن الموجود المطلَق وينتهي في التفضيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم*"(4).

وفي (عيون الحكمة) أوقف ابن سينا الفلسفة النظرية على البحث في الموجود؛ إذ يقول: "*وأما الحكمة النظرية فإنها ثلاثة: حكمة تتعلق بما في الحركة والتغيُّر وتسمَّى حكمة طبيعية، وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغيُّر، وإن كان وجوده مخالطاً للتغيُّر وتسمَّى حكمة رياضية، وحكمة تتعلَّق بما وجوده مستغنٍ عن مخالطة التغيُّر فلا يخالطه أصلاً وإن خالطه فبالعرض لأن ذاته مفتقرة في تحقيق*

(1) الكندي: رسائل في الفلسفة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة، 1978م، ص 25.

(2) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، ج1، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960م، ص 4.

(3) نفسه: ج2، ص 12.

(4) ابن سينا : النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، القاهرة، 1938م، ص 198.

الوجود إليه، وهي الفلسفة الأولية، والفلسفة الإلهية جزء منها، وهي معرفة الربوبية "(1).

وعلى هذا فالفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا وقْف على دراسة الموجود فحسب؛ أما الوجود فلم يَرِد ذكره. لقد غاب ونُسي أو سقط سهواً، أو هو مُضمَر على نحو ما يكون حاله في اللغة العربية بوجه عام، تلك اللغة التي ترى أن من بلاغة الخطاب إغفال فعل (يكون)، وإسقاطه من البنية الظاهرية للغة، وجعله محلّ تقدير. ولعلّ هذا يعكس بشكل ما أو بآخر مدى فهمنا للوجود، وتعارُض هذا الفهم مع طبيعة الوجود، وانعكاس هذا الفهم على واقعنا المعاصر.

والأدهى من ذلك أن ابن سينا ذهب إلى أن الوجود محمول وعرَض للشيء؛ إذ يقول: "*إن الوجود عرض في الأشياء ذوات الماهيات المختلفة محمول عليها خارج عن تقويم ماهيتها*"(2).

وقد انتقد ابن رشد فهم ابن سينا الوجود على هذا النحو؛ إذ يقول: "*إنما غلط الرجل أمران: أحدهما أنه اعتقد أن الواحد الذي هو مبدأ الكمية هو الواحد المرادف لاسم الموجود.... والثاني أنه التبس عليه اسم الموجود الذي يدلّ على الجنس، والذي يدلّ على الصادق؛ فإن الذي يدلّ على الصادق هو عرض، والذي يدلّ على الجنس يدلّ على كل واحد من المقولات العشر*"(3)، دلالة تناسب كما يقال الهوية.

وبالرغم من أن ابن رشد انتقد ابن سينا؛ فإنه هو الآخر لم يدرك الفارق الأنطولوجي بين الوجود والموجود، ولم يعرف إلا وجود الموجود؛ إذ يقول: "*العدم يضاد الوجود وكل واحد منهما يخالف الآخر؛ فإذا ارتفع عدم شيء ما خلفه وجوده، وإذا ارتفع وجوده خلفه عدمه*"(4)؛ لأن الوجود والعدم اللذين يتحدث عنهما هنا هما وجود الموجود وعدم وجوده.

لكنْ ما يُحسَب للفلسفة الإسلامية بشكل عامّ هو أنها، وإن تأثّرت بالدين في

(1) ابن سينا : عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار العلم، بيروت، ط 2، 1980م، ص17.

(2) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مادة وجود.

(3) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد 7، دار المشرق، المكتبة الكاثولكية، بيروت،1990م، ص1280.

(4) ابن رشد: تهافت التهافت، حـ 1، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف المصرية، القاهرة، 1980م، ص 196.

فهمها للوجود؛ لم تجعل الله هو الوجود العام أو الخالص على نحو ما فعلت الفلسفة المسيحية، بل وأبعد من ذلك؛ فإننا نجد في الفلسفة الإسلامية استبصارات قليلة لكنها عميقة في فهم الوجود بما هو وجود؛ إذ يقول صدر الدين الشيرازي: " *الوجود الحقّيقي ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور، ومظهره لغيره، وبه تظهر الماهيات، وله ومعه وفيه ومنه* "(1).

فالوجود بناءً على هذا الوصف ظاهر بذاته، وليس في حاجة إلى ما يُظهِره، بل إنه يُظهِر كل ما يَظهر. وهو يَحتجِب في الموجود ليُظهِره، وفي نفس الوقت يَظهَر معه بوصفه وجوده.

وإذا كان مُجمَل تصوُّر الفلسفة الإسلامية للوجود لم يقف على الماهيّة الحقّة للوجود؛ فهل يكون حال الفلسفة المسيحية أفضل؟

و- مفهوم الوجود في الفلسفة المسيحية:

إذا انتقلنا إلى الفلسفة المسيحية؛ فسنجد أنها قسّمت الحياة إلى حياتين: حياة دنيا أو العالم المادي الذي نعيش فيه، وحياة آخرة. وبهذا عاد التصوُّر الأفلاطوني مرة أخرى في شكل مختلف؛ لأنه " *لما كانت كلّ ميتافيزيقا أفلاطونية؛ فإن المسيحية وصورها الدنيوية أفلاطونية هي الأخرى* "(2).

وانطلاقاً من توحيد فلسفة العصور الوسطى بين الوجود والماهيّة جعلت الوجود الذي تتحقّق فيه الماهيّة على النحو الأكمل هو الوجود الإلهي؛ ومن أجل ذلك عدّت الله الوجود الحقّ. يقول ولتر سكوت: " *آه يا إلهي عندما سألك موسى بوصفك أعظم الحكماء حقّاً بأي اسم ينبغي عليه أن يسمّيك لبني إسرائيل، ولأنك تعرف تماماً ما الذي يمكن أن يتصوَّره عنك العقل الفاني فكشفت عن اسمك المبارك دائماً(أنا أكون ما أكون) أنت إذاً الوجود الحقّ الوجود الشامل* "(3).

وفي الاتجاه ذاته يقول القديس أوغسطين: " *إن الاسم المقدس الذي أعلنه الله نفسه هو الوجود... [وهذا] يقودنا إلى أن نؤكد أن الله موجود كامل... وموجود لا*

(1) الشيرازي، صدر الدين: الأسفار، جـ2، دار صادر، بيروت، 1978م، ص 68.

(2) Heidegger, M., Der Europäische Nihilismus, Op. Cit, P. 274.

(3) جيلسون، أتين : روح الفلسفة، المرجع السابق، ص 78.

متناهٍ. وهاتان الصفتان (الكمال واللاتناهي) تتضمَّن كل منهما الأخرى بوصفهما جانبين متساويين في الضرورة للوجود الذي تصفانه "(1).

ومع أن توما الإكويني حاول العودة إلى الفلسفة الأرسطية الأصيلة لفهم الوجود حين قال: "*اعلم أن الوجود بالذات يقال على معنيين: 1- الوجود الذي ينقسم إلى المقولات العشر. 2- الوجود الذي يعني صدق القضايا*"(2). وحاول التفرقة بين الماهيّة والوجود على أساس أن الماهيّة هي ما تكونه الأشياء ويميِّزها، بينما الوجود هو وجودها جميعاً؛ فإنه عاد وقال: "*إن الله ببساطة هو الوجود*"(3).

و"*إذا كانت الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى بوصفها لاهوتاً قد اتَّخذت من مقولة (أؤمن ثم أتعقل) شعاراً لها، واللاهوت يهدف بوصفه تأويلاً ذاتيًّا مفهوميًّا إلى الوجود الإيماني..؛ فإن هدف هذا العلم إذاً هو الوجود المسيحي نفسه في تعيُّنه، وهو في ذاته ليس نسقاً صالحاً للمبادئ اللاهوتية عن حالة عامة... ولا عن محيط الوجود المتاح*"(4)؛ لأن اللاهوت يهدف إلى التبرير والتمركُز أكثر من التأسيس.

الفلسفة المسيحية إذاً بعد أن تسلِّم بالوجود الإلهي تتمركز حوله. وفي هذا الصدد يقول أتين جيلسون: "*تبدأ الفلسفة بعد أن يتمّ فعل الإيمان؛ فمن يعتقد عن طريق الإيمان أن الله هو الوجود يستطعْ أن يرى في الحال عن طريق العقل أن الله لا يمكن أن يكون شيئاً سوى الوجود الكلّي الشامل، أعني الوجود الحقّيقي.... [و] حين يقول الله إنه الوجود، وحين يكون لهذا القول أي معنى أمام عقولنا؛ فإنه لا يمكن أن يعني إلا شيئاً واحداً فحسب هو أن الله هو الفعل الخالص للوجود الفعلي، وهذا الفعل الخالص للوجود يستبعد بطريقة أولية اللاوجود كله. وكما أن اللاوجود لا يخلو تماماً من كل وجود ومن كل شروط اللاوجود، فكذلك أيضاً لا يتأثر الوجود على الإطلاق باللاوجود سواءً أكان ذلك بالفعل أم بالقوة. وعلى الرغم من أنه يحمل في لغتنا نفس الاسم بوصفه أعظم تصوُّراتنا كلها وأكثرها*

(1) نفسه : ص 80.

(2) الإكويني، توما: الوجود والماهية، ضمن كتاب (نماذج من الفلسفة المسيحية)، ت حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1978، ص245.

(3) The Encyclopidia of Philosophy, Word, Being.

(4) Heidegger, M., Phänomenologische, Op. Cit,P. 56.

عمومية وتجريداً؛ فإن فكرة الوجود تعني شيئاً مختلفاً عن ذلك أتمّ الاختلاف؛ ربما لأن قدرتنا على تصوُّر الوجود لا تنفصل عن العلاقة الأنطولوجية التي تربطنا بالله"[1].

وإذا كان أفلاطون يصف مثال الخير قائلاً: "*إن الأشياء المعقولة لا تَستمدّ من الخير قابليتها لأن تُعرَف فحسب، بل تَدِين له على الأصحّ بوجودها وماهيَّتها*"؛ فإن الوصف الذي يقدمه جيلسون لله في العصور الوسطى يأتي قريباً من هذا تماماً؛ إذ يقول: "*إن فكرتنا عن الله وهي مماثلة ضعيفة لواقع حقيقي يعلو ويفيض عليها من جميع الجوانب، ولا يمكن التعبير عنها إلا في هذه القضية: الوجود هو الوجود؛ أي وضع مطلَق لذلك الذي يحوي في ذاته السبب الكافي لجميع الأشياء؛ ولهذا فإننا نستطيع أن نقول إن الإيجابية [البالغة] التي تحجب الوجود الإلهي عن أعيننا هي نفسها الضوء الذي ينير بقية الأشياء كلها*"[2].

لكنها ألحقت الخير بالله انطلاقاً من إيمانها بأن الخير صفة لله، وفهمت- على نحو خاطئ- مثال الخير على أنه هو الله. يقول جيلسون: "*عندما نسلِّم أن إله أفلاطون الحقّيقي هو مثال الخير كما عرضه في محاورة الجمهورية؛ فإن الحد الأعلى الذي يمكن بلوغه لا بد أن يكون حداً معقولاً، وهو منبع الوجود كله؛ لأنه منبع المعقولية كلها. ومن هنا فإن أولوية الخير كما تصوَّرها الفكر اليوناني تُلزِمنا بأن نجعل الوجود تابعاً للخير. في حين أن أولوية الوجود في الفكر المسيحي من ناحية أخرى تضطرّنا إلى أن نجعل الخير تابعاً للوجود. وهكذا فإن كمال الله المسيحي هو كمال مناسب للوجود بما هو وجود*"[3].

الله في اللاهوت المسيحي إذاً هو الوجود بما هو وجود، والموجود يكتسب وجوده الحق من خلال الله. وإذا أرادت المعرفة الإنسانية أن تعرف حقيقة الموجود، عندئذ تبقى تعاليم الوحي وسُنَّته الطريق الوحيد الموثوق به.

وإذا كان جونيلون- المفكر المسيحي في العصور الوسطى- قد أنكر أن يكون لله وجود واقعي أو فكري، وجعل له وجوداً في ذاته حين قال: "*بما أننا لا نستطيع أن*

(1) جيلسون، أتين: روح الفلسفة، المرجع السابق، ص 79.

(2) جيلسون، أتين: روح الفلسفة، المرجع السابق، ص ص 79، 80.

(3) نفسه : ص 82.

ننتقل من الموجود في الذهن إلى الوجود الواقعي؛ فلن أعطي له صفة الوجود الواقعي... بل إنني لا أعترف بأن أعظم الموجودات يوجد في عقلي كما توجد الأشياء الباطلة أو المشكوك فيها... ومما لا شك فيه أن له وجوداً في نفسه"[1]؛ فإن الفلسفة المسيحية على الرغم من أنها وصفت الله بإنه معقول خالص؛ فإنها نسبت له وجوداً فعليًّا. وهكذا يكون قد تم تحويل تام للوجود بما هو ووجود إلى الوجود الإلهي، وتم الخلط بين الممكن والفعلي.

وعلى أية حال فقد استمر هذا الخلط الذي ينمّ عن عدم فهم للفارق الأنطولوجي بين الوجود والموجود حتى بداية العصر الحديث.

وإذا كان ديكارت هو أبو الفلسفة الحديثة؛ فكيف تصوَّر الوجود؟

ز- تصوُّر الوجود عند ديكارت:

انطلق ديكارت في مبدئه الشهير (أنا أفكر إذاً أنا موجود) من تفكير الذات ليثبت لها الوجود؛ ومن ثم جعل الذات هي التي تمنح الوجود؛ وكأن الوجود هبة تمنحها الذات من عندها لنفسها وللأشياء الأخرى من خلال التفكير. وفي هذا يقول بوترو: "*نقطة البداية لكل معرفة أي لكل تأكيد للوجود هو الكوجيتو*"[2]، كما أنه حين جعل الوجود ناتجاً عن التفكير أحال الوجود إلى مجرَّد تصوُّر؛ لأن "*وجود الموجود الذي تكونه الأنا نفسها، والذي هو الإنسان بوصفه ذاته؛ يملك ماهيته في المتصوَّرية Vor-gestellheit ، وفي اليقين التابع. لكن هذا لا يعني أن "أنا أكون" هي تصوُّر مجرَّد، أي فكرة مجرَّدة، ولا شيء فعلي حقيقي*"[3].

ويفهم ديكارت الوجود دائماً على أنه وجود الموجود، ولم يتحدث أبداً عن الوجود الخالص. لكنه أدرك الفارق بين الوجود الممكن والفعلي، وذلك حين رفض أن تكون فرضية المثلَّث الذي يساوي مجموع زواياه 180° بالضرورة دلالة على وجوده حينما قال: "*أرى أنه إذا فرضت مثلَّثاً لزم أن تكون زواياه الثلاث مساوية*

(1) القديس أنسلم : الإنسان الباحث عن العقل، ضمن كتاب (نماذج من الفلسفة المسيحية)، المرجع السابق، ص 182.

(2) بوترو، اميل: فلسفة كانط، ترجمة عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1971م، ص105.

(3) Heidegger, M., Der Europaische Nihilismus, Op. Cit, P. 164.

لزاويتين قائمتين، لكن ليس في هذا ما يجعلني أتيقّن أن في العالم مثلّثاً "[1]. إلا أنه سرعان ما عاد واستنتج وجود الله من الفكرة التي لدينا عنه؛ إذ يقول: " *إنني عندما عدت إلى امتحان ما عندي من الصور الذهنية لموجود كامل ألفيت أن الوجود كان داخلاً فيها على الوجه الذي تدخل به الصورة الذهنية لمثلث أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين. أو كما يدخل في الصورة الذهنية لدائرة أن كل أجزاء محيطها متساوية البعد عن مركزها، بل وهو أكثر من هذين وضوحاً؛ وينتج عن ذلك أن كون الله - الذي هو هذا الموجود الكامل - موجوداً على الأقل مساوياً في اليقين لخير ما؛ يمكن أن يكون برهاناً هندسيًا* "[2]. وهنا لا يتضح أي نوع من الوجود هو الملازم لطبيعة الوجود الإلهي هل هو الممكن أم الفعلي.

وعلى أية حال فقد عاد ديكارت للتأكيد على الترابط الضروري غير الحقّيقي بين الفكرة والوجود في (التأمُّلات) بل واعتبر الوجود صفة تضاف للموجود؛ إذ يقول: " *إن الوجود لا يمكن أن ينفصل عن ماهيّة الله، كما لا يمكن أن ينفصل عن ماهيّة مثلّث مستقيم الأضلاع أن زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين، وكما لا يمكن أن تنفصل فكرة الوادي عن فكرة الجبل؛ لهذا لا يكون تصوُّرنا إلهاً - أي وجوداً مطلَق الكمال ينقصه الوجود، أي ينقصه كمالٌ ما - أقلّ تناقُضاً من تصوُّر جبل غير ذي واد* "[3].

والحقّ أنه وفقاً للهندسات الحديثة لا توجد ضرورة في أن يكون مجموع زوايا المثلّث 180°. والأهمّ من هذا أن ديكارت يجعل الوجود كمالاً من بين الكمالات، أي محمولاً من محمولات الموضوع، وهذا الفهم للوجود يحيله إلى مجرد محمول، أي موجود، طالما أن المحمول هو شيء ما.

لكنّ الشيء الذي يُحمَد لديكارت هو أنه لم يجعل الله هو الوجود كما كان الحال في فلسفة العصور الوسطى، ويمكن أن نستشف من بعض نصوصه أن الله يوجد في الوجود؛ ومن ثم يكون مفهوم الوجود أعمّ من مفهوم الله عند ديكارت، ولا يدحض هذا اعتباره أن الوجود متضمَّن في فكرة الله حين قال: " *هل هناك ما هو*

---

(1) ديكارت، رينيه : المقال في المنهج، المرجع السابق، ص 226.

(2) نفس المرجع : نفس الصفحة.

(3) ديكارت، رينيه : التأملات، المرجع السابق، ص 213.

أوضح وأبين من القول إن هناك إلهاً أي (كائناً) أعلى كاملاً قد تفرَّدَت ماهيّته بأن الوجود الضروري أو الأبدي منطوٍ فيها؛ إذاً فإنه يوجد"[1]؛ لأنه يتحدث هنا عن نمط من الوجود وليس عن الوجود بما هو وجود.

وإذا كان ديكارت قد حاول الانتقال من الفكرة إلى إثبات الوجود؛ فإن ليبنتز أحد تلامذته لم يفعل ذلك، بل جعل الفكرة نفسها- أي التصوُّر- هي الوجود؛ فكيف تسنّى له ذلك؟

ح- مفهوم الوجود عند ليبنتز:

حين تساءل ليبنتز قائلاً: "*لماذا وُجد شيء ما ولم يكن بالأحرى لا شيء؟*" وقف على مشارف الوجود؛ فَمِن لُجة اللاشيء التي لا يتميَّز فيها شيء يتبدَّى الوجود بما هو وجود. لكنه حين طرح هذا السؤال لم يكن مقصودُه الوقوف على ماهيّة هذا اللاشيء أو تأمُّلها، وإنما كان يريد تجاوزها إلى أساس ما.

بتعبير آخر لم يكن مقصد ليبنتز مقصداً ميتافيزيقيًّا، وإنما كان مقصداً لاهوتيًّا، وقد وجد مقصده- أي وجد الأساس- في العلّة الكافية؛ يقول: "*إذا افترضنا وجود أشياء فقد لزمنا أن نكون قادرين على تقديم سبب يبيِّن لماذا يَتحتَّم أن توجد على هذه الصورة لا على صورة أخرى*"[2].

ويذهب ليبنتز إلى أن الله يُعَدّ مصدر الوجود ودعامته ومستقرّ حقيقته الأبدية؛ إذ يقول: "*إن الله ليس مصدر الموجودات فحسب، بل هو كذلك مصدر الماهيّات بقدر ما تكون واقعية، أو هو بمعنى آخر مصدر ما يحتوي عليه الإمكان من واقع؛ ذلك أن الذهن الإلهي هو منطقة الحقائق الأبدية أو الأفكار التي يتوقَّف عليها وجودها، وبغير وجوده لن يكون في الإمكانات واقع، ولن يكون فيها شيء موجود فحسب، بل لن يكون فيها كذلك شيء ممكن*"[3]؛ وهكذا يصبح الله واهب كلّية الوجود الذي ما هو إلا تكملة للإمكان[4].

---

(1) نفسه : ص 218.

(2) ليبنتز، ج: المونادلوجيا والمبادئ العقلية، المرجع السابق، ص 111.

(3) نفسه : ص ص 148، 149.

(4) يقول بوترو: "لم يكن الوجود عند ليبنتز سوى تكملة للإمكان وتنمية لبذرة موجودة". انظر: بوترو، إميل : فلسفة كانط، المرجع السابق، ص 94.

ومن ناحية أخرى فإن ليبنتز حين أقرّ بأن "*كل جوهر علاوة على ذلك هو بمثابة عالم بأكمله، أو هو مرآة للإله أو للكون بأسره، الذي يعبّر عنه كل جوهر من تلك الجواهر على طريقته*"(1)؛ فإن المونادات أصبحت هي الحقيقة الأولى والأخيرة في العالم، وأصبح الوجود الحقّ بمعنى وجود الشيء الحقيقي الجزئي متّحداً ذاتيًّا عند ليبنتز مع وجود المونادات أو التحويرات الفردية.

لكن بما أن المونادات ما هي إلا تصوُّرات إذاً؛ الوجود المتصوَّر هو الوجود الحقيقي. ومن هذا المنطلق غدَا حتى الزمان والمكان ينتميان إلى التصوُّر الأسمَى، أي الوجود الإلهي. ولم يكن بعد ذلك من عقبة أمامه ليشتقّ الوجود من الفكرة. لقد مهّد الطريق لهذا تماماً. وعلى هذا فإن ليبنتز يُصِرّ على أن "*الوجود الحقيقي مستقلّ عن التجربة، ويتمسّك في نفس الوقت بإمكانية معرفته معرفة إيجابية*"(2). والوجود الحقيقي الذي يعنيه هنا هو الوجود المتصوَّر.

لكن لما كان ليبنتز فيما يقول هيجل "*يتصوَّر أن المونادات تشكّل مبدأ كل موجود*"(3)، ولما كانت المونادة- من ناحية أخرى- هي الموجود؛ فإنها "*أصبحت المفهوم الرئيسي لأنطولوجيا ليبنتز. فبالنسبة له كل واقع متضمَّن في وجود المونادة الفردي واحداً لواحد. الوجود الحقّ يكون ممكناً فحسب بوصفه الوجود الفردي للمونادة... كل الواقع متضمَّن في وجود الجوهر الفرد، وخارج وجود الجوهر وبين الوجود الفردي للمونادات ليس ثمة واقع. (لكن)... طالما أن المونادات... لها وجود حقيقي بهذا المعنى؛ فإن العلاقات لا يمكن أن يكون لها وجود حقيقي.... إن لها وجوداً عقليًّا فحسب*"(4).

وبناءً على هذا يصبح الموجود أي المونادة هو الوجود. ومن حيث كون الله كما يتصوَّره ليبنتز مونادة يصبح الوجود قادراً على منح الوجود، أي يصبح التصوُّر قادراً على منح الوجود.

وإذا كنا نجد عند ليبنتز تمييزاً بين وجود الصفات أو الخصائص التي تُنسَب

---

(1) ليبنتز: مقال فيما بعد الطبيعة، المرجع السابق، ص 103.

(2) Taylor, A.E, Elements of Metaphysics, Methuenco LTD, London, 1944 , P. 69.

(3) Hegel, Wissenschaft der Logik, Op. Cit, P. 243.

(4) Martin, G., Kant's Metaphysics, Op. Cit, P. 2.

للمونادات، وبين الوجود الحقّيقي الذي تتمتّع به المونادات فمن الواضح بالنسبة له أن "... *هذا التمييز بين الوجود الظاهري للخصائص النسبية والوجود الحقّيقي للمونادات وتحويراتها هو الأساس للتمييز بين منطقة الطبيعة ومنطقة الفضل الإلهي*"(1)، أي بين الوجود الإلهي وتجلّيه. وهو تمييز بين تصوُّر وتصوُّر آخر؛ ومن ثم تتداخل المسافة بين الوجود والموجود وبين الفعلي والممكن، ولا يصبح من فاصل اللهم إلا معيارية عدم التناقض المنطقي. وإذا كان الحكم ما هو إلا تصوُّر؛ فإن التصوُّر يغدو كل ما هنالك.

وإذا كان التصوُّر العقلي له كل هذا الدور في فلسفة ليبنتز؛ فماذا عن تصوُّر كانط للوجود؟

رابعاً- البحث في الوجود بما هو وجود عند كانط:

أ- الصعوبات التي تكتنف البحث في الوجود عند كانط:

هل يمكن الحديث عن البحث في الوجود بما هو وجود عند كانط ؟ وهل يمكن أن يكون كانط الذي يصف الله بأنه الوجود في هوامشه على كتاب الميتافيزيقا لباومجارتن حين قال: "*الوجود الذي يمكن أن يعرف بشكل أولي تماماً هو وجود ضروري مطلق*"(2)؛ هل يكون كانط مدركاً الفارق الأنطولوجي بين الموجود والوجود؟

وهل يكون بوسع كانط الذي يفهم الوجود على أنه وجود الموجود، ويجعل من التجربة سبيله لمعرفة الوجود حين يقول: "*إنني أعرف الوجود من خلال التجربة لا من خلال التحديد وهذا يتم بواسطة العقل*"(3)؛ أن يبحث في الوجود بمعزل عن الموجود؟

إننا نجده يقول في بداية كتابه (الدليل الوحيد ....): "*لا يتوقَّع المرء أنني سأقوم في البداية بتقديم تفسير صوري للوجود حتى ولو كان ذلك محبَّباً، فإن المرء*

---

(1) Ibid, P.4.

(2) Kant, I., Notes on Metaphysics, Op. Cit, P. 296.

(3) Ibid, P.294.

لا يفعل هذا أبداً؛ حيث يكون من غير المؤكَّد أن نقدِّم تفسيراً صحيحاً"[1].

فهل ثمة مشروعية بعد هذا للحديث عن البحث في الوجود بما هو وجود عند كانط، الرجل الذي يطلب ضرورة توافُر حدس حسي كأحد الشرطين الضروريين لقيام معرفة يقينية، وهو ما يستحيل تَحقُّقه في معرفة الوجود بما هو وجود؟

كما أننا إذا أخذنا في الاعتبار أن كانط يهدف إلى جعل الميتافيزيقا علماً؛ فسوف يبدو البحث في الوجود بما هو وجود أمراً مستحيلاً. ولن نعدم معارضين لاعتبار البحث في الوجود بما هو وجود علماً؛ فها هو كولنجوود يطلّ علينا برأسه قائلاً: "*سوف أحاجج على أن القضية [التي قوامها أن الميتافيزيقا هي علم الوجود الخالص] لا يمكن أن تكون صحيحة؛ لأن علم الوجود الخالص متناقض في حدوده*"[2].

فليس ثمة علم من وجهة نظر كولنجوود ما لم يكن هناك شرطان متحقِّقان؛ " *فيجب أولاً أن يكون هناك تفكير منظَّم أو منهجي، ويجب ثانياً أن يكون هناك موضوع بحث محدَّد لنفكر فيه في علم الوجود الخالص.... إن الشرط الأول متحقِّق، بينما الشرط الثاني لا يمكن أن يتحقق. في حالة كل علم آخر هناك موضوع بحث محدَّد، ولكنّ علم الوجود الخالص موضوع بحثه خالٍ تماماً من الأشياء الجزئية. إن موضوع البحث فضلاً عن هذا لا يحتوي شيئاً ليميزه عن أي شيء آخر أو عن لا شيء على الإطلاق. إن عمومية الوجود الخالص تُتصوَّر حالة محدَّدة لعملية التجريد، والآن حتى لو كان كل علم علماً تجريديًّا؛ فلا يلزم أن العلم سوف يظلّ ممكناً عندما يدفع التجريد إلى حالة محدَّدة. والتجريد يعني الحذف. لكن العلم لا يفحص ما هو محذوف، بل ما هو موجود* ***left in***، *وأن تدفع التجريد إلى حالة محدَّدة هو أن تحذف كل شيء. وعندما يُحذَف كل شيء لن يكون هناك شيء للعلم ليفحصه.... إن هذا يوضِّح لماذا لا يمكن أن يسمَّى علم الوجود الخالص علماً بالمعنى الذي فيه يسمَّى العلم العادي*"[3].

فالوجود الخالص لا يمكن وفقاً لهذه الوجهة أن يكون علماً، وجريمته التي لا

Kant, I., Der Einzig Mögliche, Op. Cit, P.121. (1)

Collingwood, J. R., An Essay on Metaphysics, Op. Cit, P.11. (2)

Ibid, P.14. (3)

تُغتفَر أنه ليس موجوداً، والعلم لا يؤمن إلا بما يمكن القبض عليه بكلتا اليدين؛ فالعلم كما يقول هيدجر: "*يعتبر الموجود كل ما هنالك. الموجود ولا شيء غيره. الموجود ولا شيء أبعد منه. الموجود وحده لا شيء فوقه ولا خارجه*"[(1)].

بيْد أن اعتبار الموجود وحده مَناط بحث العلم يؤدي إلى اعتبار كل ما ليس متعيِّناً، أي كل ما هو مجاوِز للحس، بل وحتى ما ينتمي إلى عالم الحس كالإلكترون والكهرباء والمغناطيسية؛ لغواً فارغاً، ولكنّ الحقية أنه ليس ثمة ما هو أعظم من اللامتعيِّن؛ فعليه يتأسس ويتعيَّن كل متعيِّن.

وإذا كان كولنجوود يقول: "*عندما يُحذَف كل شيء فلن يكون هناك شيء للعلم ليفحصه. ويمكن أن تسمِّي هذا اللاشيء بأي اسم تحبّ. الوجود الخالص، الله، أو أي شيء آخر؛ حيث يبقى اللاشيء لا شيء، ولا يحتوي على أشياء جزئية للعلم ليفحصها*"[(2)]. فإنِ اللاشيء الذي يتبقّى هو الأجدر بالدراسة من كل شيء، وليس صحيحاً أنه لا يتبقّى للعلم شيء ليدرسه.

وعلى الرغم من أن كولنجود يحاول الربط بين تصوُّره لعلم الوجود على النحو السابق وقول كانط: "*إن الوجود ليس محمولاً ولا تحديداً لأي شيء*"[(3)]؛ فإنه لا يوضح الطريقة التي تتيح له قراءة قول كانط على هذا النحو؛ إذ يقول: "*ليس هناك ما يشبه علماً للوجود الخالص ولا حتى شيء يشبه علماً عاديًا ويختلف عنه بطرق يقينية. إنه يبدو كتجميع لعبارات ليست يقينية. لكن من المحتمل فقط أنها ارتبطت معاً بطرق ليست مقنعِة بل تخمينيّة فحسب. ليس هناك حتى علم كاذب للوجود الخالص ولا حتى تجميع لما يبدو أنه عبارات، بل إنه في الحقيقة يشير إلى تخمينية وتجميعات عقلية أو ردود أفعال عاطفية تحدث داخلنا عندما نواجه أي موضوع لا نفهمه ... إن كل هذا متضمَّن فيما قاله كانط عندما حاجج - في نقد وجهات نظر معيَّنة خاطئة متعلقة بطبيعة الميتافيزيقا - بأن الوجود ليس محمولاً*"[(4)].

غير أن تايلور يرفض اعتبار البحث الميتافيزيقي الذي يُعَدّ جوهره البحث في

Heidegger, M., Was ist Metaphysik?, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1965, P. 262. (1)

Collingwood, J. R., An Essay on Metaphysics, Op. Cit, P.14. (2)

Kant, I., Der Einzig Mögliche ,Op. Cit ,P.122. (3)

Collingwood, J. R., An Essay., Op. Cit, P.15. (4)

الوجود بلا معنى؛ إذ يقول: "*إنهم يُصِرّون أحياناً على أن الميتافيزيقا مستحيلة؛ لأن المشكلات الميتافيزيقية في طبيعتها لا يوجد لها حلّ. وبالطبع إن السؤال الذي لا معنى له ليس ثمة إجابة معقولة عليه..... لكن أن تقول إن مشكلة الميتافيزيقيين بلا معنى مثلما تقول إنه لا معنى للتمييز بين الحقّيقي والظاهر*"[1].

لكن السؤال الأجدر بالطرح: هل حقًّا لا يمكن أن نجد بحثاً في الوجود عند كانط؟

إن إستيفان كورنر يقول: "*بالرغم من أن العديد من المفكرين الميتافيزيقيين العظام قبل وبعد أرسطو شاركوه ادّعاءه عن إمكانية الوصول للوجود بما هو وجود؛ فإنهم لم يأخذوا بعين الاعتبار العلاقة بين الوجود من ناحية والإدراك والتفكير من ناحية أخرى. وفي الحقيقة فإن طبيعة هذه العلاقة أصبحت واحدة من المشكلات الفلسفية الرئيسية للعصر الحديث. وفي محاولة لحلّها توصّل كانط إلى مفهوم جديد للميتافيزيقا بوصفها قدرة على اكتشاف الحقّائق المطلَقة ليس عن الوجود بما هو وجود، لكن عن الوجود بما هو معروف أو يمكن أن يُعرَف*"[2]. فكيف يكون الوجود معروفاً؟

إن ما يعنيه كورنر هنا بالوجود- الذي يمكن أن يُعرَف بعد رفضه إمكانية اكتشاف الوجود بما هو وجود- هو وجود الموجود؛ ومن ثم فإنه يحيل البحث في الوجود بما هو وجود إلى بحث في وجود الموجود، وهو ما يوضحه فيقول: "*إن الميتافيزيقا بوصفها علماً لبناء مفهوم الوجود الأساسي والمدرك من حيث هو معروف أو يمكن أن يعرف.. إما أن تصف ما هو موجود، وإما أن تُؤَوِّله وتربطه أو تنظِّمه*"[3].

لكننا نجد هيدجر في كتابه (فكرة كانط عن الوجود) يناقش مفهوم الوجود عند كانط. كما نجد جوتفريد مارتن في كتابه (كانط الأنطولوجيا ونظرية العلم) يعرض لفصل بعنوان (الوجود بوصفه كُلاً عند كانط)، بل ونجد كانط نفسه يخصص تأمُّلاً للوجود في كتابه (الدليل الوحيد الممكن...) مما يدل دلالةً واضحةً على بحث

---

(1) Taylor, A.E, Elements of Metaphysics, Op. Cit, P. 8.

(2) Körner, Stephan, Fundmental Questions, Op. Cit, PP. 184, 185.

(3) Ibid, P.187.

كانط في الوجود بما هو وجود. فكيف يمكن فهم هاتين الوجهتين المتعارضتين، واللتين تعكسان في الوقت ذاته تَعارُض الفكر الأنجلوساكسوني ممثَّلاً في كولنجوود وكورنر مع الفكر الألماني ويمثِّله هيدجر وجوتفريد مارتن؟

إن الحلّ ربما يكمُن في صعوبة البحث في الوجود بما هو وجود، تلك الصعوبة التي تتطلَّب قدراً من التفكير لا يقدر عليه إلا كل صاحب عزم صادق. وتنشأ هذه الصعوبة بشكل أساسي من أن البحث في الوجود بما هو وجود لا يستند إلا إلى التفكير؛ وبالتالي تنعدم المساعدة التجريبية كمرجعية، وهذا الأمر ينطبق على مشكلة البحث في الوجود بما هو وجود عند كانط، وأيضاً مشكلة البحث في الوجود بشكل عام، وهذا ما يوضحه تايلور حين يقول: "*بوسعنا أن نرى بعض الأسباب التي تجعل علم الميتافيزيقا فرعاً من الدراسة الصعبة بشكل خاص. إنها صعبة في المقام الأول بسبب البساطة الشديدة والعمومية المطلَقة لمشكلاته... إن الميتافيزيقا تتعامل بطريقة مامع كل شيء. ومن ثم فمن الصحيح تماماً أن تقول إنك لا تستطيع أن تخصِّص أي فئة جزئية من الموضوعات بوصفها موضوعاً للبحث بشكل محدد... هناك مصدران ثانويّان للصعوبة ينشآن من عمومية المشكلة الميتافيزيقية.... ففي الميتافيزيقا ليس لدينا مثل هذه المساعدات للخيال من حيث الأشكال والرسوم الهندسية التي تكون ذات فائدة كبيرة في أفرع عديدة للرياضيات. ونحن بالطبيعة مقطوعو الصلة تماماً عن مساعدة التجربة الفيزيائية*"(1). فهل يعني هذا أن ثمة امكانية للحديث عن البحث في الوجود الخالص عند كانط؟

والواقع أن كانط ينطلق في بحثه في الوجود من نفس منطلق أرسطو، وإن اختلفت نقطة البدء؛ فأرسطو يبدأ من الجوهر والأعراض، وكانط يبدأ من الضروري والممكن؛ فإذا كان أرسطو قد عرَّف علم الوجود بأنه: "*علم... يبحث في الخصائص التي تنتمي للوجود*"؛ فإن كانط يذهب هو الآخر - فيما يقول هيدجر - إلى أن علم الوجود هو "*علم الخصائص العامة لكل الأشياء*"(2).

(1) Taylor, Element of Metaphysics, Op. Cit, PP. 6, 7، وانظر أيضاً: إمام، إمام عبد الفتاح: الميتافيزيقا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986م، ص ص 3-10.

(2) Heidegger, M., Die Frage nach, Op. Cit, PP. 90, 91.

وقد كان أرسطو على وعي بالفارق الأنطولوجي بين الوجود والموجود ونفس الشيء يمكن أن نجده عند كانط؛ فرؤيته للوجود التي تشكّلت عبر مراحل تطوُّره الفكري تعكس بوضوح تفرقته بين الوجود والموجود، حتى حين سمّى الله بأنه وجود[1]؛ لأنه لم يقل إن الله هو الوجود، بل يتحدث عن نمط من أنماط الوجود هو الوجود الضروري، وثمة أنماط أخرى للوجود هي الممكن والفعلي، وعلى هذا يكون هناك إمكانية للحديث عن الوجود العام.

وإذا كان كانط قد أعلن أنه لن يتناول الوجود الصوري بالبحث؛ فإن علينا ألا نعتبر هذه العبارة محدِّدة لموقفه النهائي من البحث في الوجود.

إن فلسفة كانط – بما هي فلسفة أصيلة- لا يمكن أبداً أن تخلو من البحث في الوجود بما هو وجود؛ لأن "*كل عمل فكري لمفكر عميق- والعمق ليس مرادفاً أبداً للتوسُّع والعدد- يكون غنيًّا بما لم يفكَّر فيه، أي ما يَظهر للمرّة الأولى بشكل فريد من خلال هذا العمل الفكري بوصفه ما لم يفكَّر فيه من قبل*[2]"[3].

كما يجب أن نلاحظ أن فلسفته نفسها حافلة بالإشارات الواضحة إلى الوجود بما هو وجود. ولعلّ هذه هي أقوى أدلّة البحث في الوجود الخالص عند كانط.

وقد قدّم كانط أوّل بحث صريح في الوجود في بحثه (الدليل الوحيد...)؛ فَعَلَى أي نحو عرّف الوجود[4]؟

---

(1) يذهب شتروفه أيضاً إلى أن مفهوم الوجود مفهوم مركزي بالنسبة للقاسم الأكبر من المفكرين الغربيين. يقول:" إن الوجود ظل صراحة أو ضمناً هو الموضوع الأساسي عند العدد الأكبر من المفكرين الغربيين، وينبغي علينا الآن أن نتبين بصورة عامة أن هذا ليس أمراً بديهيًّا على الإطلاق، بل مسألة تحتمل النظر والتساؤل من جهات عدة ". انظر: شتروفه، فولفجانج : فلسفة العلو، المرجع السابق، ص102

(2) يقول كانط "هناك وجود يكون وجوده أولياً ... هذا الوجود يسمَّى الله". انظر:Kant ،I.، New Elucidation, Op. Cit, P.15

(3) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Op. Cit ,P.132.

(4) يقول كرامر: "إن كانط طوّر مقولة الوجود في أول الأمر [في الدليل الوحيد...] بوصفها مقولة خالصة، ثم تناولها كصورة حكم مقولة الجهة" انظر: Cramer, Wolfgang, GottesBeweise und ihre Kritik, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1967, P.22

ب- الوجود بوصفه لا محمولاً ولا تحديداً:

يُعرّف كانط الوجود قائلاً: "*إن الوجود ليس محمولاً ولا تحديداً لأي شيء*"[1]؛ فماذا تعني هذه العبارة التي تشبه في دقة تعبيرها عن ماهيّة الوجود دقة أعظم منتَج ألماني؟

إن العبارة السابقة تحتوي على نفيين "ليس محمولاً" و"لا تحديداً"، ليس هذا فحسب بل وتلحقها بـ (أي شيء)، وأي هنا هي اسم يستخدم للإشارة إلى أي موجود كائناً ما كان. وكلمة شيء نكرة تفيد العموم والشمول لكل ما هو متشيئ، أي لكل ما هو موجود.

إن النفيين يقومان بوظيفة الوصف السلبي لهذا الذي لا يتعيَّن أبداً، أو ذلك الذي "يندّ عن التحديد". فكأن العبارة السابقة تريد أن تقول إن الوجود لا يكون صفة ولا حدًّا لأي موجود في أي زمان أو في أي مكان. لماذا إذاً لا يكون الوجود صفة أو حدًّا للموجود؟

إن الوجود ليس صفة لأي موجود؛ لأن الصفة عرَض، والعرَض يأتي ويزول، يحضر ويغيب. فإذا ما قلنا إن لون الحائط أزرق؛ فإن بوسعنا أن نقوم بتغيير اللون الأزرق إلى لون أبيض؛ ومن ثم يبقى الحائط ويتغيَّر اللون. فلو كان الوجود صفة أو محمولاً لأصبح الشيء أكثر أصالة من الوجود.

لكنّ ثمة اعتراضاً من الممكِن أن يُطرح هنا وهو أن الوجود هو الخاصية التي تُميّز كل الموجودات التي لها وجود فعلي عن تلك الموجودات التي تنعم بالعدم.

وقد تحدّث بعض الفلاسفة ومنهم ليبنتز عن الوجود وكأنه "*خاصية تكون للموضوعات الفعلية، لكن الممكنات لا تملكها. وليس ثمة اعتراض على أن نتحدَّث عن الوجود على هذا النحو بشرط أن يكون ملاحَظاً أن كلمة الخاصية لا تكون مستخدَمة في هذه الحالة لتشير إلى خصائص يمكن أن تميِّز الأشياء الواقعية عن بعضها البعض*"[2].

ليس ثمة إذاً ما يمنع أن يكون الوجود خاصية للأشياء الموجودة بالفعل، بحيث

(1) Kant, I., Der Einzig Mögliche, Op. Cit, P.12.

(2) The Encyclopidia of Philosophy, Word, Being.

يميِّزها عن الأشياء الممكِنة. لكنّ الوجود في هذه الحالة لا يخصِّص شيئاً أكثر من شيء ولا موجوداً فعليًّا أكثر من موجود فعلي، بل إن الوجود ينتمي إليهم جميعاً في نفس الوقت الذي توجَد فيه هذه الأشياء وبنفس الدرجة؛ فكل ما يوجَد في الوجود ينعم بنسبه إلى الوجود حين يسمَّى موجوداً.

وإذا كان هيجل قد ذهب إلى القول بأن "*الوجود هو محمول المطلَق (وبالتالي) يكون لدينا أول تعريف للمطلَق، وهو: المطلَق هو الوجود*"[1]؛ فالواقع أن "*الوجود يوضَع لشيء ما على نحو مختلف عن محمولاته؛ فالخصائص والمحمولات الأخرى توضَع في نسبتها، أو من حيث تحديد الماهيّة في بنيتها المنطقية فحسب، أما الوجود فيوضع بصورة مطلَقة، أي أنه يحدِّد الماهيّة ومجموعة محمولاتها على السواء بالنظر إلى الوجود الواقعي*"[2].

وحتى لا تُتَّهم هذه القراءة بأنها قراءة غير مشروعة أو تحاول أن تلوي النص؛ فلْننظر إلى ما يقوله كانط نفسه لنفي خاصية المحمول عن الوجود؛ إذ يقول في كتابه نقد العقل الخالص: "*من الواضح أن الوجود ليس محمولاً حقيقيًّا، أي مفهوماً لأي شيء ما يمكن أن يُضاف لمفهوم أي شيء. إنه فحسب وضع أي شيء أو تحديد معيَّن في ذاته*"[3].

وهذه العبارة المتأخرة لكانط تعكس تغيُّراً ملحوظاً في موقفه، وهو أنه أضاف كلمة حقيقي إلى كلمة محمول؛ بما يعني أن الوجود قد يكون محمولاً للشيء أو للموجود بمعنًى ما، وهذا ما يؤكده حين يذهب إلى أن الوجود يمكن أن يكون محمولاً على نحو ما؛ إذ يقول: "*إن المرء يستخدم تعبير الوجود بوصفه محمولاً. وبوسع المرء أن يفعل هذا بشكل صحيح وبدون أخطاء مقلقة طالما أن المرء لا ينتقل من هذا ليشتقّ الوجود **Dasein** من المفهوم الممكن فحسب مثلما يهتّم المرء بأن يفعل عندما نريد أن نبرهن على وجود الكائن الضروري؛ لأن المرء يبحث عبثاً بين المحمولات عن مثل هذا الكائن الممكِن. إن الوجود لا يوجد يقيناً بينها. لكن الوجود في هذه الحالة حيث يظهر في لغة الاستخدام العامة بوصفه محمولاً لا يكون*

---

(1) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية، المرجع السابق، ص 238.

(2) كولينز، جيمس : الله في الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص240.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 463.

محمولاً سواءً أكان ذلك للأشياء نفسها أم بالأحرى للأفكار (التي لدى) الإنسان عنها على سبيل المثال؛ فإن الوجود ينتمي إلى حوت البحر، لكنه لا ينتمي إلى الحوت الأرضي. إن هذا لا يعني شيئاً غير أن يقول إن تصوُّر حوت البحر هو مفهوم تجريبي، أي أنه تصوُّر لشيء متواجِد"(1).

إن انتماء الوجود إلى الحوت البحري دون البرّيّ، أو بالأحرى تحقُّق الوجود الفعلي للأول دون الثاني يجيء هنا انطلاقاً من تحقُّق شروط وجود الموجود في الأول دون الثاني، أي توافُر الحدس الحسي والمفهوم ، وهنا يتداخل البحث في وجود الموجود مع البحث في الوجود بما هو وجود.

لكن إذا كان وجود الموجود لا يُشتقّ من المفهوم؛ فإن الوجود بما هو وجود لا يُشتقّ من شيء أبداً كائناً ما كان؛ ومن ثم ما ينطبق على وجود الموجود ينطبق أيضاً على الوجود العام.

ويقدم كانط شرحاً لكوْن الوجود ليس محمولاً حقيقيًّا فيقول: "*عندما أفكِّر إذاً في شيء أيّا كانت المحمولات التي سأفكر من خلالها وبها مهما بلغ عددها، ونفس الشيء في التحديد الكلي؛ فإنني لا أضيف أدنى شيء للشيء عندما أقول إن هذا الشيء يوجد* ***Das Ding ist***"(2).

والواقع أن اعتبار الوجود لا يمثل إضافة للشيء فكرة تعود إلي هيوم، وإن كان يفهم الوجود على أنه الموجود؛ إذ يقول: "*إن فكرة الوجود هي من نفس نوع فكرة ما ندركه بوصفه موجوداً تماماً؛ ولكي نفكِّر في أي شيء بسيط بوصفه موجوداً لا نفكِّر فيه بوصفه شيئاً مختلفاً عن كل الأشياء الأخرى، وتلك الفكرة عندما نربطها مع فكرة أي موضوع لا تضيف أي إضافة له*"(3). طالما أن كل موجود أيّا كان يوصَف بأنه موجود. ولا شك أن القرابة هنا واضحة بين هيوم وكانط، وإن كان فهْم كانط للوجود فهماً صحيحاً، لكنه ليس كذلك بالنسبة لهيوم الذي يعتبر الوجود شيئاً مدرَكاً؛ أي موجوداً.

ويعلّق جاكو تامينيو على وصف الوجود بأنه ليس محمولاً عند كانط فيقول:

Kant, I., Der Einzig Mögliche, Op. Cit, P.123. (1)

Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 464. (2)

Hume, D., Treatise, OP. Cit, PP. 66, 67. (3)

"*إن فكـرة كانط عن أن الوجود ليس محمـولاً حقيقيًّا تُحضِر نفسها بوصـفها حكـماً سالباً. إنها تفصل الوجود Sein أو التواجد Existenz عن الواقع. إن فهْـم الفكـرة في صياغتها السالبة يتطلَّب توضيحاً خاصًّا لمفهوم كانط عن الواقع؛ فَعَلَى العكـس من الاستخدام الشائع فإن الواقع بالمعنى الكانطي لـيس هـو التواجـد الفعـلي، بـل الشيئية أي طبيعة الشيء، كلِّية التحديدات أو المحمولات التي تُعطي الـشـيء Res خاصية الـ ماهية... أن تقول إن شيئاً يوجَد فأنت لا تضيف أي محمول لذلك الـذي يحدِّد شيئيته. إن الوجود ليس زيادة لطبيعة مفهوم الشيء بالطبع. إننا نستخدم الفعل يوجد لنصف للشيء المحمولات التي تحـدِّد واقعيتـه. لكـن (يكـون) هـذه بمعنـى الرابطة يجب أن تكون مختلفة بشكل واضح عن (يوجد) التي يعبر بهـا المـرء عـن أن شيئاً يوجد في الحالة الأولى نربط الموضوع بمحموله فقط دون أن نسأل عمّا إذا كـان هذا الموجود موجوداً أم لا، كما عندما نقول إن الأجسام تكون ممتدَّة ولا نـسأل هـل هي متواجدة فعلاً أم لا*"[(1)].

وإذا كان كانط قد أشار إلى أن "*الوجود تحديـد مُحَـدَّد Gewisser في ذاتـه*"[(2)]؛ فإن هيدجر يقدّم توضيحاً لعبارة كانط السابقة فيقـول: "*إن التعبيـر (في ذاتـه) لا يعني شيئاً ما في ذاته، شيئاً ما يوجَد غير مستمَدّ من الوعي. إن (ما هو) في ذاته يجـب أن نفهمه بوصفه (ما هو) ضدّ التحديد وضدّ ما يُتصوَّر بالنظر إلى الأشياء الأخـرى على أنه هذا أو ذاك*"[(3)].

فالوجود من حيث هو تحديد في ذاته لا يتحدّد ولا يُتصوَّر كـما تتحـدّد وتُتـصوَّر الأشياء. ومن حيث إنه ليس محمولاً ليس صفة لأي شيء، بل يكون السويّة المطلَقـة التي يتبدَّى فيها كل موجود.

لكنّ سؤالاً قد يَعِنّ لنا على النحو التالي: ألسنا حين نفكِّر في الوجود مـن حيـث المحمولات الخالصة أي في المقولات نفكّر فيه على أنه تحديد ما أو رسم؟

يقول كانط: "*إذا أردنـا أن نفكـر في التواجـد Existenz مـن خـلال المقـولات الخالصة وحدها فلا غرو في هذا، لكن ليس بوسعنا أن نشير إلى أي علامة تميِّـز هـذا*

(1) Tamino, Jac, Heidegger and The Project, OP. Cit, P. 72.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 463.

(3) Heidegger, M, Kant's These über, OP. Cit, P. 11.

الوجود عن الإمكانية المجرَّدة "[1].

الوجود الخالص إذاً لا يتميَّز عن الإمكان المطلَق الذي لا يرجُح فيه شيء عن شيء، ولا خاصية عن خاصية. إنه بتعبير آخر لا يُمنح.

لكنّ ثمة اعتراضاً يمكن الدفع به في وجه هذا التفسير للوجود بوصفه يتعالَى على المَنح مفاده: أن كانط نفسه ذهب إلى أن الله يمنح الوجود؛ وذلك حين قال: "*لا شيء يوجد حقًا بدون علّة محدّدة*"[2]؛ فالعلة هي التي تمنح الموجود وجوده، صحيح أن الوجود الممنوح هنا هو الوجود الجزئي، أي وجود الموجود، لكن مادامت كلية وجود الموجود تمنح فليس ثمة ما يمنع من منح الوجود بوصفه كلية الموجود.

ويمكن أن نضرب لذلك مثالاً من الواقع على النحو التالي: إننا نسمع كل يوم عن جماعات تُقاتل وتناضل وتضحّي بكل غالٍ وعزيز لديها، وتبذل كل ممكِنها ليُعترَف بوجودها؛ فلو لم يكن الوجود يُمنَح لَغَدَا كل هذا السعي حرثاً في البحر؛ فهل حقًا يكون الوجود رهن الاعتراف وقيد المنْح؟

فلْنولِّ وجهنا صوب المؤسَّسة المعنيّة بما يسمَّى (منح الوجود) عسانا نعثر على ضالّتنا المنشودة. إننا إذا ما توجَّهنا إلى مقرّ الأمم المتّحدة في الولايات المتّحدة - إله هذا الزمان المعاصر الذي يصلّي له من يعدمون الوجود الأصيل - فلن نجد إلا بهو القاعة الفسيح الذي يحوي مقرّ السكرتير العام، ومقاعد ممثلي الدول، وأرائكهم التي يتكئون عليها والمصفوفة على هيئة دائرة، وحقائبهم التي يحتفظون فيها بمستنداتهم التي تحمل أدلّة الدحض والإدانة أو أدلّة الاعتراف والتبرئة، وكلماتهم الرتيبة التي يتلونها، وبعض أمناء السر الذين يتحركون ذهاباً وإياباً، ومكبِّرات الصوت، والأضواء الساطعة، وسمّاعات الترجمة، والأقلام، والنظّارات، وأصوات الكلمات التي تعبِّر عن لغات شتّى تعكس اختلاف المتعدِّد في الكل، والحوائط التي تشكِّل مبنى القاعة، والنوافذ الزجاجية، وأرضية القاعة، وأجهزة التكييف، وأجهزة التصوير (النقل التلفزيوني). ومهما دقّقنا النظر في المستندات والكلمات والرؤى المعترِكة؛ فلن نعثر أبداً على هذا الذي (يُمنَح)؛ لأنه لا يكون أبداً؛ فعلامَ إذاً النضال والاقتتال؟

Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 465. (1)

Kant, I., New Elucidation, Op. Cit, P.13. (2)

في الواقع إن ما يسعَون إليه هو الاعتراف بحقّ الاستقلال في الوجود أو الاعتراف بوجود مستقلّ لوضع قائم أو موجود أصلاً، وما هو موجود يُعطَى في الوجود. لكنّ الوجود لا يُعطَى، وإلا فلنا أن نسأل فيمَ يُعطَى؟ وهو إن أُعطِي كان محمولاً، وعلى هذا فالوجود ليس محمولاً لشيء، ولا يعطى ولا يُمنح.

لكنْ يجب أن نلاحظ شيئاً مهمًّا هو أن الوجود حين يفكَّر فيه على هذا النحو لا يزيد عن كونه وجوداً خالصاً. لكن إن كان هذا عن كون الوجود ليس محمولاً حقيقيًّا؛ فماذا عن كونه ليس تحديداً؟

إن كانط يضرب لذلك مثالين يقول في أحدهما معلِّقاً على نفي أن يكون الوجود محمولاً: "*هذه القضية تبدو مستهجَنة ولا يقبلها العقل لكنها يقينية ولا شكّ فيها. خذْ أي موضوع تريد؛ على سبيل المثال: يوليوس قيصر أَحْصِ قائمة بكل المحمولات التي يمكن إدراكها بالعقل، ولا تستثنِ حتّى المكان والزمان، فستفهم على الفور أنه يمكن أن يتواجد مع كلِ هذه التحديدات أو أنه يمكن ألا يوجد أيضاً*[1]"[2]؛ أي أن المحمولات التي تُخلَع على فكرة أو على شيء ما مهما تكُنْ لا يمكنها أبداً أن تَمنَح وجوداً فعليًّا للشيء.

بمعنى آخر: هَبْ أنك اختلقت شخصية كشخصية جحا، وخلعْت عليها كل صفات الفكاهة والمرح، وجعلتها شخصية ناقدة للمجتمع الذي تعيش فيه في زمان معيَّن ومكان معيَّن؛ فإن هذا لا يعني بأي حال أن جحا له وجود حقيقي، أي أنه ليس بالضرورة أن يكون شخصية حقيقية.

وإذا كان ليبنتز قد ذهب إلى أن المحمولات لا تحدِّد الوجود حين قال: "*إن صفة الملك التي يمتلكها الإسكندر الأكبر بغضّ النظر عن الموضوع لا تحدِّد فرداً ما تحديداً كافياً، ولا تحيط أبداً بالصفات الأخرى للموضوع ذاته، ولا كل ما ينطوي*

---

(1) قد يعترض البعض على رفض فكرة كون الوجود يبنى عند كانط بالقول إن كانط نفسه يقول:"كان عليهم أن يبنوا وجوداً لا متناهياً". انظر: Kant, I., New Elucidation, Op. Cit, P. 16، غير أن كانط في هذا الموضع يستخدم صيغة الاستحالة should؛ أي عدم إمكان ذلك. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى؛ فإن كانط يتدث في هذا الموضع عن وجود الموجود لا عن الوجود بما هو وجود.

(2) Kant, I., Der Einzig Mögliche, Op. Cit, P.122.

عليه مفهوم ذلك الملك"[1]؛ فإن هدفه لم يكن البرهنة على أن الوجود لا يتحدَّد- كما ذهب كانط- بل كان هدفه إثبات أن الله وحده هو الذي يملك تحديد الموجود؛ ومن ثم فنظرته إلى الأمر لاهوتية؛ إذ يستطرد قائلاً: "... *لكنّ الله هو الذي يَعرف المفهوم الفردي للإسكندر، ويرى فيه في نفس الوقت أساس وعلّة المحمولات التي يمكن حقًّا أن تُقال عليه*"[2].

لكنّ شخصاً ما قد يعترض على رفض كانط أن يكون الوجود تحديداً، ويضرب للتدليل على وجهة نظره المثال التالي: هبْ أنك خرجت في جولة للشراء، ومررت بأحد محلاّت الملابس الجاهزة فاستوقفتك أناقة بذلة معيَّنة، لكن اللون لم يكن مناسباً لك، ثم سرعان ما وقعت عيناك على لافتة موضوعة أسفل البذلة تقول: (توجد ألوان أخرى) ألم تعطِ عبارة (توجد ألوان أخرى) هنا تحديداً قوامه أن ثمة ألواناً موجودة؛ ومن ثم يكون الوجود- ممثَّلاً في الفعل يوجد- محدَّداً؟

والواقع أن هذه العبارة ليست عبارة كاملة مستوفية أركان الجملة؛ فلو كانت عبارة مكتملة لأمكن أن تدلّ بذاتها على المعنى في أي مكان؛ فلو وضعنا هذه العبارة على شاطئ النهر لكانت بلا معنى، وكذا الحال لو وضعناها في الصحراء. والمحذوف من هذه الجملة هو الخبر الذي هو شبه جملة وتقديره: في المحل. والجملة مكتملة : توجد ألوان أخرى في المحلّ من هذا النوع من البذلة. وعلى هذا النحو لا تكون لفظة الوجود ممثَّلة في الفعل يوجد ist دالّة على تحديد، بل تكون رابطة بين تحديد المحلّ وأنواع البذلة؛ فالوجود إذاً ليس محمولاً حقيقيًّا ولا تحديداً لأي موجود.

ومن حيث كون الوجود كذلك فإنه بما هو وجود يبقى محايداً للانتماء سواءً في انتمائه إلى كل موجود بما هو موجود أم في انتمائه إلى الوجود الفعلي أو الممكِن. يقول هيجل: "*الوجود الخالص بدون أية تحديدات في مباشرته اللامحدودة هو فقط مماثِل لنفسه وغير مماثِل لأي شيء آخر لا يوجد بداخله أي تمييز ولا خارجه*"[3].

وبناءً على ذلك فلا تتضمَّن مائة تاليرة فعلية (من الوجود) أكثر مما تتضمَّنه مائة

---

(1) ليبنتز: مقال فيما بعد الطبيعة، المرجع السابق، ص 101.

(2) نفس المرجع : نفس الصفحة.

(3) Hegel, Wissenschaft der Logik, Op. Cit, P. 66.

تاليرة ممكِنة؛ فحيث تعني المائة تاليرة الممكِنة المفهوم، وتعني المائة تاليرة الفعلية الموضوع ووضعه في ذاته؛ ولو كان يجب أن تتضمّن المائة المتحقِّقة أكثر من الممكِنة؛ فإن مفهومي لن يعبِّر عن الموضوع الكلّي، وأيضاً لن يكون المفهوم المناسب له"(1).

لا يميل الوجود إذاً إلى الفعلي أكثر من الممكِن ولا إلى الممكِن أكثر من الفعلي، أو بتعبير آخر الممكِن وجود لم يتحقَّق فعليًّا، والفعلي وجود متحقّق واقعي، وكلاهما أنماط للوجود. لكن الوجود الذي يحضر فيه كل موجود لا يوجد أبداً، ولا يغيب أبداً؛ وبالتالي فإن "*على المرء ألا يأمل أن يطلب في أي مكان وأي زمان علامات كافية للوجود*"(2)؛ لأن الوجود لا يحيط به رسم ولا حدّ، أي لا يكون موجوداً، إنه دائماً ما يكون الوجود حتى لا يكون عرضة للاستخدام والاستعمال؛ أي لا يكون شيئاً يُتداول. ولعلّ هذا ما يعنيه كانط حين يقول: "*الوجود ليس محمولاً ولا يُستخدم أبداً في التواجد* ***Existenz***"(3) أي ليس شيئاً يُتداوَل، ولا يُستخدَم كشيء، ولا يُحَسّ، ولا يُلمَس، ولا يُتذوَّق، ولا يُشَمّ. إنه يتجاوز كل إمكانية للإعطاء والمنْح.

إن الوجود بما هو وجود يظل دائماً ذاته ولا يكون شيئاً غير ذاته. وفي هذا السياق يقول فايل: "*إن الوجود عام لكل ما هو كائن وما سوف يكون، وهذه العمومية الراديكالية هي بدِقّة السمة التي تُفرِد الوجود بوصفه متعالياً فريداً؛ فَعَلَى الرغم من أن الوجود عام لكل ما هو موجود؛ فإنه يحتفظ بهُوِّيّته في أي موقف جزئي. إن الوجود نفسه لا يظهر بوصفه وجوداً لكنْ بوصفه فراغاً*"(4).

وكان طبيعيًّا - بناءً على رفض كانط أن يكون الوجود محمولاً أو تحديداً للشيء- أن يرفض كانط ما ذهب إليه أستاذه فولف من تعريف للوجود يذهب به ناحية التحقّق؛ إذ يقول: "*إن التفسير الفولفي للوجود على أنه تحقّق الإمكانية من الواضح أنه غير محدَّد ما لم يعرف الإنسان مسبَقاً بالفعل ما يمكن أن يفكِّر فيه فيما*

---

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 463.

(2) Kant, I., Der Einzig Mögliche, Op. Cit, P.129.

(3) Ibid, P. 136.

(4) Vail, L. M., Heidegger and Ontological Difference, Pennsylvania State University Press, University Park and London, (W-D), PP. 22, 23.

يتعلَّق بالإمكانية"[1]. فلماذا لا يكون وصف الوجود بأنه تحقيق أو اكتمال الإمكانية غير محدَّد؟

والإجابة؛ لأن الوجود ينتمي إلى الموجود الممكِن والفعلي على السواء. فإنْ كان ما يعنيه فولف بتحقُّق الإمكانية انتقالها من الوجود الممكِن إلى الوجود الفعلي فقد جانَب الصواب؛ لأن الوجود سيكون في هذه الحالة محمولاً.

أما إن كان يعني بتحقُّق الإمكانية تحقُّق الوجود بشكل عام - ممكِناً كان أم فعليًّا- فلا غرو في هذا؛ لأن الوجود يمكن أن يكون فحسب الإمكانية المجرَّدة التي يوجد فيها كل موجود؛ حيث هذه الإمكانية المجرَّدة لا تعدو كونها الإطار الحاوي لوجود كل موجود أو ساحة الظهور والتجلِّي؛ ومن ثم لا يتحدّد.

إن الوجود بما هو وجود فيما يقول هيجل ليس شيئاً محدَّداً؛ إنه "*اللاسمة الأصلية... وهو الأول... وهو ما لا نُحسّه أو نُدرِكه عن طريق الحواس أو نتصوَّره بالخيال. إنه ليس سوى تفكير فحسب*"[2].

وإذا كان باومجارتن قد ذهب إلى أن "*الوجود يتحقَّق في التحديد الكلي الداخلي أكثر مما يتحقَّق في الإمكان المجرَّد الذي لا تحدِّده المحمولات الموجودة أو الناتجة عن الفيض من الماهيّة*"[3]؛ فإن كانط يرفض هذا أيضاً على أساس أن الوجود لا ينتمي إلى التحديد الداخلي- وهو ما يسمِّيه فيما بعد الشيء في ذاته- أكثر من الإمكان المجرَّد، بل هو في الاثنين على السواء وبنفس الدرجة. إن الوجود يربأ بنفسه عن كل تحيّز أو ميل إلى هذا أو إلى ذاك. إنه مُحايد، أي أنه مسرح لظهور وعرض وجود كل موجود.

لكن إذا كان الطريق إلى معرفة الوجود على نحو ما يراه أرسطو يبدأ مما هو أخفى بذاته أي من الموجود إلى ما هو أجلى من حيث ذاته أي إلى الوجود؛ فهل من سبيل لمعرفة الوجود على نحو آخر غير هذا السبيل التقليدي الذي ينطلق من المحَدَّد إلى معرفة ما يندّ عن التحديد، خاصة وأننا في حضرة فيلسوف المعارف الأولية الذي لا يقبل أن يكون مفهوم الوجود بوصفه أولياً ناشئً من الموجود؟ يبدو أن ثمة

---

(1) Kant, I., Der Einzig Mögliche, Op. Cit, P.128.

(2) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية، المرجع السابق، ص 239.

(3) Kant, I., Der Einzig Mögliche, Op. Cit, P.128.

وسيلة للتفكير في الوجود ذاته من حيث هو وجود عند كانط وتتجلى الوسيلة إذا ما نظرنا إلى الوجود بوصفه حدساً خالصاً؛ يقول كانط: "*الحدس الخالص ليس شيئاً آخر غير صورة مجردة للظواهر الخارجية أو الحس الداخلي... وبالتالي يمكن أن يجعل كل موضوعات التجربة ممكنة ، ويلزم عن ذلك أن كل استخدام للعقل الخالص لا يمكن أن يتجه أبداً إلى شيء آخر بوصفه موجوداً في موضوعات التجربة*"(1).

إن هذا السبيل يعكس الطريق المعتاد لمعرفة الوجود؛ فبدلاً من الانطلاق من الموجود، ينطلق من الوجود ذاته إلى الموجود فيحدده، أي بافتراض أن معرفتنا بالموجود لا تكون ممكِنة إلا إذا افترضنا الوجود.

ومن ثم فإن الوجود يبقى الشرط الضروري لوجود كل موجود والوجود بوصفه الشرط الضروري الأول لا بدّ أن يكون سابقاً على وجود كل موجود؛ وبالتالي سابقاً على إمكانية أي معرفة، بل وحتى الحديث عن وجود أي موجود.

لكن إذا كان كانط حين يتحدَّث عن إمكانية معرفة موضوع ما يشترط ضرورة أن يكون خاضعاً لشرطي الزمان والمكان ، وبما يعني أن الزمان والمكان هما الشرطان الضروريان لوجود كل موجود؛ فبأي معنًى يمكن أن يكون الوجود الشرط الضروري الأول لوجود كل موجود؟

والواقع أن الزمان والمكان لا يمكن أن يُفهَما إلا بافتراض الوجود أولاً؛ فلا معنى إطلاقاً لافتراض زمان أو مكان في لاوجود. كما أنهما بوصفهما حدسين خالصين يتماهيان مع الوجود الخالص كأساس للموجود. وكانط نفسه يقدم الدليل على هذا التماهي، وإن كان في هذا النص يقدمه بين الوجود والزمان؛ إذ يقول: "...*الزمان بوصفه صورة مجردة للظاهرة ومفهوم الوجود كلاهما معاً يشتمل على شيء ما يُعْطي أساساً صحيحاً في حقل التجربة*"(2).

الوجود إذاً هو الشرط الضروري الأول والمطلَق لوجود كل موجود، بل ولكل معرفة ممكِنة عن الموجود، وهذا ما يؤكد عليه كانط صراحة حين يقول: "*إن العقل يريد في الميتافيزيقا أن يقدم مفهوماً عن أصل كل الأشياء وطبيعتها الداخلية، أي*

---

(1) Kant, I., Metaphysische Anfangsgründe, Op. Cit, P.556.

(2) Kant, I., Notes on Metaphysics, OP. Cit, P.204.

عن الماهية الأولية، وأن يبدأ بشكل ذاتي من المفهوم الأول للشيئية ***Dingheit*** *بشكل عام، أي مما يكون مفهومه وجوداً* ***Sein*** *في ذاته؛ ليميزه عما يتصور مفهومه بوصفه لا وجود؛ وذلك لكي يفكر في الموضوع، ويفكر أيضاً في اللامشروط*"[(1)]. يرى كانط إذاً ضرورة التفكير في الوجود ابتداءً حتى يتسنّى لنا التفكير في أي موضوع بوصفه كذلك، بل وحتى التفكير في الله يتطلّب التفكير في الوجود أولاً، وكي يكون ذلك ممكناً يجب بدء التفكير في الوجود لا من الموجود، بل من الوجود سواءً أكان ذلك بوصفه وجوداً يتجلّى في شيئية الشيء - أي في وجوده - أم بوصفه وجوداً.

والوجود من حيث هو كذلك بوسعه أن يُمدّنا بمعلومة ما عن الموجودات دون أن يكون ما يقدمه عنها كافياً لتكشفها لنا، وفي هذا الصدد يقول كانط: "*الوجود قادر على أن يقول شيئاً ما بشكل عام عن الموضوعات دون أن يتطلّب ذلك أن تتكشف لنا*"[(2)].

الوجود إذاً يفصح عن شيء ما عن وجود الموجودات، لكن ما يقوله يقوله بشكل عام لا يجعل الموجودات تتمايز عن بعضها. لكنه على أية حال يقدم لنا معرفة عن الموجودات. إنها معرفة عن وجودها، وهنا تتماهى المعرفة مع الوجود؛ فالوجود الذي يتيح لنا معرفة كل موجود بوصفه المبدأ الأول، وتعد الإحاطة به هي الحكمة، يتيح نفسه بوصفه موضوعاً للمعرفة من حيث هو وجود كل موجود، ويقدّم كانط مشروعية لهذا التزاوُج بين المعرفة والوجود؛ فيقول: "*إذا تُصوِّرت الفلسفة بوصفها نظرية للحكمة- وهو معناها الأصلي- فيمكن أيضاً ألا يُتغاضى عنها بوصفها نظرية للمعرفة بقدر ما تتضمَّن هذه النظرية معرفة المفاهيم الأساسية التي تخدم العقل الخالص*"[(3)].

والواقع أن هذا التزاوج يجِد له أساساً في تاريخ الميتافيزيقا. وفي هذا الصدد يقول بوجلر: "*إن التحول الكوبرنيقي عند كانط ليس له معنى آخر غير المعنى الذي يعود إلى السؤال عن إمكانية المعرفة الحقيقية في السؤال عن إمكانية الأنطولوجيا نفسها. وعند كانط عادت الأنطولوجيا للمرة الأولى منذ أفلاطون وأرسطو إلى*

---

(1) Kant, I., Welches die Fortschritte, Op. Cit, P. 563.

(2) Kant, I., Notes on Metaphysics, OP. Cit.,P.139.

(3) Kant, I., Verkundigung des Nahen Abschlusses, Op. Cit, P. 854.

المشكلة مرة أخرى....... إن السؤال عن الوجود بالنسبة للميتافيزيقا أصبح في التحوُّل الكوبرنيقي للمشكلة داخل وضع السؤال المتعالي. إن كانط يسمّي المعرفة المتعالية التي لا تنشغل بالموجودات ولا بالموضوعات بشكل عام، بل تهتمّ بنمط معرفتنا بالموضوعات من حيث ينبغي أن تكون؛ ممكنة أولياً. إن المعرفة المتعالية هي معرفة أنطولوجية (أي التأليف الأولي بالمعنى الكانطي). إن المعرفة المتعالية لا تبحث في الموجود نفسه، بل في إمكانية فهْم الوجود...(1)"(2).

وعلى أية حال؛ فإن فهم الوجود الخالص انطلاقاً من ذاته يعني أن الوجود مفهوم لا يوصف إلا بالسلب، أي أنه لاشيء(3). فكيف يكون هذا ممكِناً؟

جـ- الوجود بوصفه اللاشيء وأساساً:

يقول هيجل: "*إن الوجود الخالص بدون أي تحديد أبعد في مباشرته اللامتعيِّنة لا يكون مشابهاً غير نفسه. ولا يكون مشابهاً لنقيض شيء آخر. وليس ثمة اختلاف في داخله.... إنه فقط هذا الحدس الخالص الفارغ نفسه. إنه ليس أكثر من شيء ما نفكِّر فيه، أو أنه بالمثل ليس إلا هذا التفكير الفارغ. إن الوجود المباشر*

---

(1) في هذا الصدد أيضاً يقول أورست هرمن: "إن الموضوع المركزي للفلسفة النظرية هو المعرفة، وفُهمت عند أفلاطون بوصفها مثالاً، وعند أرسطو بوصفها قانون الوجود، وعند كانط بوصفها فعل التفكير". انظر: Hermann, Horst, Kant als Erzieher, inhalt in Kant und Berlinr Aufklrung, Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses Band III, Herausgegeben im Auftrag der Kant-Gesellschaft E.V.von Volker Gerhardet, Rolf-Peter Horstmann, Walter de Gruyter, Berlin, 2001, P. 40.

(2) Otto, Pöggeler, Der Denkweg, Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1990, P. 71.

(3) غالباً ما يترجم الباحثون كلمة Das Nichts بكلمة "العدم"، ويفضل الباحث ترجمتها بكلمة "اللاشيء" للأسباب الآتية:

1- إن كلمة Das Nichts هي حالة المضاف لكلمة Nicht "لا" في اللغة الألمانية في طورها المتوسط. وهي مشتقّة من كلمة ni-with التي تعني "ولا قلامة ظفر". انظر: أنوود، ميخائيل: معجم مصطلحات، المرجع السابق، مادة: الوجود والعدم، ص 95.

2- إن مبدأ العلة نصه "Nichts ist ohne Grund" "لا شيء يوجد بدون علة"، ولا يمكن بأي حال ترجمة Nichts هنا بالعدم.

3- إن السؤال عن اللاشيء يعود إلى السؤال الذي طرحه ليبنز بصيغته الفرنسية Pourquoi il ya plutet quelque Chose que Rien، وهنا يتضح أنكلمة Nichts ليست مرادفة للكلمة الفرنسية Néant العدم التي استخدمها سارتر، بل مرادفة لكلمة Rien أي لاشيء.

غير المتعيّن هـو في الحقيقـة لا شيء، ولا يزيـد عـن الـلاشيء قلـيلاً أو كثـيراً... إن الوجود الخالص واللاشيء الخالص هما نفس الشيء. والحقيقة لا هـي الوجـود ولا هي اللاشيء، بل الوجـود في لا شيء. والـلاشيء في وجـود لا يمـرّ، بـل فيـه يكـون المرور"[1][2]. فهل بالفعل يمكن فهم الوجود الخالص عند كانط انطلاقاً مـن رؤيـة هيجل هذه، أي على أنه مـن نفس نوع اللاشيء أو هو لا شيء خالص؟

إننا نجد كانط يشير صراحة إلى أن اللاشيء مقابل لكل مـا هـو موجـود، وهـو مفهوم بلا حدس حسي؛ ومن ثم فهو نومينا؛ يقول: "*إن المفهوم الذي يكون مقابلاً للكل والكثرة والواحد الذي ينسخ كل شيء هـو لا شيء* ***Keines***، *وهـو موضـوع مفهوم لا يتطابق مع أي حدس معـروف و= لا شيء* ***Nichts*** *أي إنـه مفهـوم بـدون موضوع مثل النومينا التي لا يمكن أن تُعَدّ بين الإمكان، ولا يجب أن يُدّعَى أنها غير ممكنة*"[3].

إن اعتبار اللاشيء نومينا من قِبَل كانط أو مثل النومينا يعني أنه بـشكل مـا مثـل الوجود الذي يُعَدّ هو الآخر نومينا يمكن أن نعرفه في ذاته؛ ومن ثم يمكن القول إن اللاشيء الخالص عند كانط هو الوجود.

وربما يحتجّ مُحتجّ ويقول: إن كانط في نصوص عديدة يستخدم مصطلح الوجـود Sein في مقابـل لاوجـود Nichtsein، يقـول: "*إن وجـود الجـوهر نفـسه يتلـوه لاوجوده*"[4]؛ ومن ثم فهما ليسا نفس الشيء. ويمكن الرد على مثل هذا الاعـتراض بأن الوجود المقصود هنا هو وجود الموجود وليس الوجود الخالص.

وإذا ما قيل إن ما ينطبق على وجود الموجـود ينطبـق عـلى الوجـود؛ فـالواقع أن كانط يفهم وجود الموجود على أنه وجودٌ متتالٍ في الزمان، كما أن نصوصه التي تـدلّ على أنه يفهم اللاشيء الخالص عديدة؛ فنراه يقول: "*مـن لا شيء يَـصدُر لا شيء. إن هـذا المبـدأ لـيس إلا مبـدأً آخـر تالياً لمبـدأ الـدوام، أو بـالأحرى للوجـود الـدائم*

---

(1) يقول فولفجانج: "الوجود الخالص هو في الحقيقة لاشيء؛ لأن اللاشيء هو اسم آخر للوجـود الفارغ". انظر: Cramer, Wolfgang, GottesBeweise, Op. Cit, P. 109.

(2) Hegel, Wissenschaft der Logik, Op. Cit, PP. 66, 67.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 267.

(4) Ibid, P.191.

للموضوع"[1]؛ فهو هنا يوضح أن اللاشيء لا يَصدُر عنه شيء.

وإذا ما تأمّلنا قوله "*الوجود ليس تحديداً*"، أي أنه لا يحدِّد أي موجود؛ فإننا سنجد أن مفهوم اللاشيء عنده هو نفس الشيء بالنسبة للوجود الخالص؛ إنه هو الآخر لا يحوي تحديداً لأي شيء.

لكنْ ثمة اعتراض وجيه يمكن أن يُطرَح، وهو أن: اللاشيء عند كانط من الممكِن أن يُفهَم على أنه الغياب التامّ للموجود الذي تُخرِجه العلّة الأولى للوجود بواسطة الخلْق؛ ومن ثم يكون اللاشيء مقابلاً للوجود، خاصة إذا فُهم اللاشيء على أنه العدم.

والواقع أن كانط يرفض القول بالخلق من عدم و يعلّق على القضية التي تقول لا شيء يولَد من العدم، ولا شيء يعود إلى العدم قائلاً: "*كان القدماء يربطون هاتين القضيتين ربطاً وثيقاً، والمرء الآن يفصلها عن سوء فهم؛ لأن المرء يتصوّر أنها عن الأشياء في ذاتها، وأن الأولى يجب أن تكون مضادة لتعلّق العالم بالسبب الأول للعالم (وحتى وفقاً لجوهره أيضاً) وهذا اهتمام غير ضروري؛ لأن الحديث هنا عن الظواهر في حقل التجربة فحسب*"[2]؛ القضية إذاً تتعلّق بالموجود ولا تتعلّق بالوجود واللاشيء الخالص.

ومن هذا يتّضح أن كانط يعي تماماً الفارق الأنطولوجي بين اللاشيء بوصفه نفياً للشيء، أي بوصفه عدماً واللاشيء بوصفه لاشيء، أي بوصفه لا شيء خالصاً، أي مساوياً للوجود الخالص.

والوجود الخالص من حيث هو مفهوم بسيط يتساوى مع اللاشيء الخالص من حيث هو الآخر بسيط. يقول ليونارد دافنشتي: "*إن اللاشيء ليس له وسط وحدوده اللاشيء... ومن بين الأشياء العظيمة التي اكتشفناها يُعَدّ وجود اللاشيء أعظمها*"[3].

والوجود بوصفه لاشيء لا يكون نفياً للموجود أو إعداماً له، بل يكون هاوية لا

Ibid, P.188. (1)

Ibid, P. 188. (2)

Heidegger, M., Über die Line, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, am main, (3) 1956, P. 96.

قرار لها Abgrund. الوجود الخالص واللاشيء الخالص هما الهاوية التي لا قرار لها، والتي لا يمكن فيها أن نميِّز شيئاً، أو أن نعثر على أساس نتَّكئ عليه. كما لا توجد مساعدة لنا من التجربة الممكِنة؛ لأن كل الوسائل وكل السبل تنعدم، أو بالأحرى تعجز عن الإحاطة بهذه الهاوية ورغم ذلك؛ فمن هذه الهاوية التي لا أساس لها يبدأ كل تأسيس؛ لأن كانط يرى أنه من أجل الوصول إلى المعرفة اليقينية والحصول على مفاهيم واضحة يتطلَّب الأمر القيام بمغامرة في هذه الهاوية؛ إذ يقول: "*لكن لكي ننجح في الوصول إلى هذه الغاية[أي غاية الوصول إلى برهان] يجب على المرء أن يغامر (بالدخول) في الهاوية التي لا أساس لها للميتافيزيقا*"(1)، أي التخلي عن التسليم بأي شيء مسبقاً، والعودة إلى الأساس الأول الذي لا يتأسس أبداً.

ومن ثم فمن يرد التأسيس عليه أن يقف أولاً على الأرض الصلبة أي على الأساس، أي عليه أن يقصي كل ما هو موجود حتى يتسنَّى له إنشاء شيء ما على أساس سليم؛ فـ"*يجب على المرء أن يعرف ما الوجود لكي يُقرِّر هل هذا أو ذاك واقعي **Real** (أم لا) على سبيل المثال وقائع الوعي، وبالمثل يُقرِّر ما اليقين وما المعرفة وكل ما هو من هذا القبيل*"(2).

وليس هذا رأي نيتشه وحده، وإنما يشاركه هيدجر الرأي؛ إذ يقول: "*إن كانط طرح إمكانية الميتافيزيقا في متن سؤاله عن هذه الهاوية؛ فقد رأى اللامعروف، وكان عليه أن يتقهقر.. ومن خلال تأسيس الميتافيزيقا نجح كانط بشكل عام للمرة الأولى في أن يقدِّم رؤية واضحة لخاصية العمومية للمعرفة الأنطولوجية الميتافيزيقية*"(3)؛ فما أتاح لكانط تقديم رؤية واضحة عن المعرفة الكلية هو وقوفه على الهاوية/ الأساس.

وقد يتساءل البعض كيف يكون الوجود هو الهاوية، ويكون في نفس الوقت هو الأساس؟ وهل ثمة مشروعية للحديث عن الوجود بوصفه أساساً؟

إن "*الوجود **Das Sein** هو اللامحدد بوصفه أساساً **Grund** إنه أساس بلا*

(1) Kant, I. Der Einzig Mögliche Op. Cit, P.115.

(2) Nietzsche, F., Der wille zur Macht, Teil I, W.A. in 7 Teilen, Deutsche Verlag Haus, Frankfurt, 1958, P.282.

(3) Heidegger, M., Kant und das Problem der Metaphysik, Op. Cit, P.168.

أساس. إن الأساس المطلق لا يتأسس على شيء"[1]؛ ومن ثم فإن الوجود الذي يتبدَّى فيها وجود كل موجود هو الأساس الذي يتأسس عليه وجود كل موجود.

ونحن نجد كانط في كتاباته المبكِّرة يصف الأساس Der grund الذي يمكن قراءته قراءة مشروعة من وجهة نظر هيدجر على أنه الوجود؛ فيقول: "*إن مفهوم الأساس كما يُفهَم بشكل عام يؤسِّس اتصالاً وترابُطاً بين الموضوع والمحمول. وهكذا يتطلَّب الأساس دائماً موضوعاً، ويتطلَّب أيضاً محمولاً يمكن أن يتّحد مع الموضوع*"[2]. إن ما يربط إذاً بين الموضوع والمحمول هو الأساس، وهذا نفس ما يفعله الوجود.

الوجود إذاً بوصفه أساساً يؤسس ويؤصِّل الموجود. يقول هيدجر: "*إن الوجود بوصفه أساساً محدَّداً يوقِف المرء حتى هذه اللحظة على ما هو أكثر بداهة؛ وبذلك يكون السؤال المُشْكِل: إلى أي حدّ يمكن أن نصل لتحديد الوجود بوصفه أساساً؟*"[3]

لكن ماذا لو لم نستطعْ أن نقف على ماهيّة الأساس، أعني إذا لم يكن بوسعنا أن نؤسِّس ونؤصِّل المعرفة بالعودة إلى الهاوية أو اللاشيء الذي يُعَدّ أساس كل مؤسَّس لنُنْشئ شيئاً ما يستحقّ الذكر؟

إن كانط يجيب إجابة شافية على هذا: "*ما لم يكن بوسعنا أن نحيط بهذه الهاوية فإن الكلّ بأسره يجب أن يغرق في هاوية اللاشيء* ***Abgrund der Nichts***"[4]؛ أي لن يكون ثمة شيء على الإطلاق، ولن يكون بوسعنا في هذه الحالة أن نتحدث عن أي شيء.

لكنّ الحقيقة التي لا مفرّ منها هي أن الإمساك بتلابيب هذه الهاوية أو هذا الذي لا رسم يبيّنه ولا حدّ يحيط به يبدو بالفعل على أنه أمر عسير ليس سهل المنال. و كلما حاولنا أن نقبض على هذا الذي يسمَّى الوجود الخالص نشعر أنه يفرّ من بين أيدينا؛ ربما لأننا مرتبطون بأوهام الكهف الذي نعيش فيه، أو ربما لأن أدواتنا المعرفية

---

(1) Cramer, Wolfgang, Gottesbeweise, Op. Cit, P. 100.

(2) Kant, I.,New Elucidation ,Op. Cit, P.11.

(3) Heidegger, M, Kant's These über, Op. Cit, P. 16.

(4) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 479.

قاصرة، أو ربما كانت قدرتنا المعرفية هي التي لا تستطيع الإحاطة بهذا الذي هو أظْهَرُ من حيث ذاته، وإن كان الأخْفَى بالنسبة لنا. لكنْ ألا يُثير هذا شكوكنا في وجود مثل هذا الأمر، أعني الوجود الخالص؟

فكيف يتسنَّى لنا أن ندَّعي أن هناك ما يسمَّى الوجود الخالص أو اللاشيء، هذا الذي يبدو مفهوماً خالياً من كل تعيُّن؟ ألا يكون مفهوماً فارغاً؟ وهل بوسعنا أن نصرخ مع نيتشه واصفين الوجود بأنه "*المفهوم الأكثر عمومية والأكثر فراغاً (وأنه) الدخان الأخير لواقعية متبخِّرة في البداية بوصفها بداية*"[(1)].

كَلاّ؛ ليس بوسعنا أن نقول إن تصوُّر الوجود بما هو وجود يقضي على نفسه بنفسه، والدليل قول نيتشه السابق. الوجود مفهوم مؤسِّس، وكل من يرغب في تأسيس شيء عليه أن يذهب إلى الأساس الأول الذي لا يستند إلى أي أساس.

وعلينا أن نأخذ في اعتبارنا أن ما يعنيه نيتشه بوصف الوجود بالدخان والواقع المتبخر هو أنه يرفض شأنه شأن كانط - أن ننطلق من الوجود الخالص لنثبت الوجود الواقعي للشيء على نحو ما فعل ديكارت، وهذا ما يوضحه نص آخر لنيتشه في نفس الموضع؛ إذ يقول: "*لأجل أن يوجد أولاً مفهوم شيء يضع الوجود فوق الكل بوصفه سبباً زوراً، ومن الإدراك (أنا) ينتُج مفهوم الوجود ابتداءً بوصفه مشتقًّا... في البداية تقف الطامّة الكبرى للخطأ*"[(2)].

الوجود إذاً ليس علّة ولا هبة من الذات، لكنّه الأساس الذي يتأسّس عليه كل ما يوجد. ولا سبيل لمعرفة الوجود على هذا النحو إلا من خلال التفكير الذي يتماهَى مع الوجود؛ فكيف يكون الوجود تفكيراً؟

د- الوجود بوصفه تفكيراً:

إن التفكير هو دائماً تفكير في شيء ما؛ فكيف يكون صنيع الموجود هذا - أي التفكير - هو الوجود؟ ألا يترتَّب على هذا أن يكون الوجود هو الآخر صنيع الموجود؟

---

(1) Nietzsche, Friedrick Götzen Dommerung die Vernunft in der Philosophie, Band II, Werke in Dreien Bänden , CarlHanser Verlag, München, 1994, PP.958, 959.

(2) Nietzsche, Götzen Dommerung, Op. Cit, PP. 959, 960.

كَلاَّ؛ إن التفكير- لا من حيث هو تفكير في شيء ما، بل من حيث هو تفكير وحسب - يمكن أن يكون الوجود كذلك. وإذا كان الوجود هو وجود الموجود؛ فإن التفكير من حيث هو تفكير في وجود الموجود يكون تفكيراً في الوجود.

يقول بارمنيدس: "*من الضروري أن نقول وأن نفكر في أن الموجود يوجد*"(1). ويعلّق هيدجر على هذه العبارة قائلاً: "*إن الكلمة التي يمنحها قول بارمنيدس نغمة تعني χρή ونحن نترجمها "إنه يستخدم". وعندما نُصغي إليها ابتداءً في مجملها فإنها تتكلّم عن القول وعن التفكير، أي عن الموجود وعن الوجود*"(2). لكن كيف يكون التفكير هو الوجود؟

إننا إذا نظرنا إلى التفكير؛ فسوف نجد أن التفكير لا يؤدِّي إلى معرفة على نحو ما يكون الأمر في العلم، بل إن التفكير ليس له منفعة عملية مباشرة في الحياة اليومية، ولا يعطي قوة مباشرة للفعل. فما الذي يدعوني لممارسة التفكير؟ "*إن الوصاية عليَّ مُريحة! وما دمت أجد الكتاب الذي يفكِّر لي، والراعي الروحي الذي يُغْني ضميره عن ضميري، والطبيب الذي يقرِّر لي نوع الطعام الصحي الذي أتناوله؛ فما حاجتي لأن أجهِد نفسي؟ ليس هناك ضرورة تدعوني للتفكير مادُمت قادراً على دفع الثمن، وسوف يتكفَّل غيري بتحمُّل مشقَّة هذه المهمَّة الثقيلة؟*"(3).

لكنّ "*التفكير نفسه طريق، ونحن نستجيب لهذا الطريق بقدر ما نبقى سائرين فيه. ونحن نكون في الطريق أثناء السير فيه لكي نبنيه. إنه الواحد، لكنّه الآخر، ويمكن أن تضعه من أي ناحية في الطريق، وأن تتحدَّث عنه بأي طريقة*"(4).

وعلى هذا فإن "*التفكير- الذي يسميه كانط السمو المتعالي- واجب لا يمكن أن يُعفَى منه من يريد أن يُصدر حكماً ما أوليًا على الأشياء*"(5)؛ لأن التفكير يؤسس وجودي ووجود كل موجود وهو الوجود ذاته ويعرّف كانط التفكير المتعالي على

---

(1) Heidegger, M., Was Heisst Denken?, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1954?, P.174.

(2) Ibid, P. 168.

(3) كانط، إيمانويل: ما التنوير؟، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ضمن كتاب شعر وفكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995م، ص 297.

(4) Heidegger, M., Was Heisst Denken?, Op. Cit, P.164.

(5) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 249.

النحو التالي: "*إن الفعل الذي من خلاله أجمع مقارنة التصوُّر بشكل عام مع ملكة المعرفة الموجودة فيه، والذي أميِّز بواسطته ما إذا كانت التصوُّرات تنتمي إلى الفهم الخاص أو إلى الحدس؛ أسمِّيه التفكير المتعالي*"[1].

لكن يجب أن نلاحظ أن التفكير قد يكون تفكيراً في الوجود الفعلي للشيء، وقد يكون تفكيراً في الوجود ذاته؛ لأن "*التفكير هو الفعل الذي يقوم بإيجاد صلة بين حدس معطًى وموضوع. فإذا لم يكن الحدس معطًى بأي طريقة يكون الموضوع متعالياً فحسب، ولا يكون لمفهوم الفهم إلا استخدام متعالٍ هو وحدة التفكير في متنوِّع بشكل عام*"[2]؛ فالتفكير يوحد ويجمع الموجود على نحو ما يفعل الوجود.

أما التفكير في الوجود بوصفه تفكيراً فيتمّ من خلال الفهم الخالص؛ إذ "*ينبغي أن يُفكَّر في مفهوم النومينا أي الأشياء التي ليست موضوعات للحس، بل أشياء في ذاتها من خلال الفهم الخالص فحسب*"[3].

كما أن التفكير لا ينشغل بالموضوعات نفسها لكي يَستمدّ منها مفاهيمها، بل هو حالة الطبع التي فيها نتأهّب لاكتشاف الشروط الذاتية التي وفقاً لها نصل إلى المفاهيم. إنه وعي بعلاقة التصوُّرات المُعطاة بمنابعنا المعرفية المختلفة، ومن خلاله وحده يمكن أن نحدِّد علاقتها ببعضها على نحو صحيح"[4].

فالتفكير إذاً يكون تفكيراً في الوجود، أي في المفهوم المتعالي حين يكون معْنيًّا بالوحدة التي يُضْفيها على المتعدِّد بشكل عام؛ ومن ثم فإن الوجود يحقِّق ذاته في التفكير من خلال تجلِّيه على مستويين؛ مستوى التجلِّي في الموجود بوصفه الصلة بين الحدس والمفهوم، ومستوى التماهي مع التفكير؛ من حيث كون الوحدة التي يُضفيها التفكير المتعالي أو الوجود ما هي إلا وحدة تفكير. ولا ينفي هذا عنها أن لها وجوداً فعليًّا متحقِّقاً؛ ومن ثم يكون التفكير بما هو تفكير هو والوجود نفس الشيء.

وعلى هذا يكون بوسع التفكير أن يعمل بوصفه أساساً بنائيًّا لكل حقيقة من حيث هو الحقيقة الذاتية. لكن في هذه الذاتية، أي بوصفه مبدأ "*لا يكون التفكير*

Ibid, P. 247. (1)

Ibid, P. 166. (2)

Ibid, P. 243. (3)

Ibid, P. 247. (4)

شيئاً ما مثل صورة تنفيذ الوعي، أو حالة تواجُد للوجود، وإلا فإن خاصّيته ستكون هي الموضوع المتعيَّن"[1].

إن التفكير هو المبدأ الذي منه يبدأ كل ما يبدأ. ومنه يتأسس كل ما يمكن أن نؤسسه. وهو الذي يتيح لنا الأفق الرحب للمعرفة والتحرُّر من ربق القيود الزائفة، ويمنحنا القدرة على التجاوُز والعلوّ، ومن حيث هو كذلك؛ فإنه ليس منتجاً للحواس ولا يتحدّد من خلال الحواس.

وبناءً على هذا فإن "*الادّعاء أن كل تفكير بوصفه تفكيراً يكون تفكيراً موضوعيًّا ادّعاء لا أساس له. إنه يقوم على إساءة تقدير للظواهر ويُعوزه النقد*"[2]؛ لأن الحقيقة المتواترة طيلة تاريخ الميتافيزيقا أن الوجود والتفكير هما نفس الشيء.

ومن هذا المنظور لفهم التفكير ينطلق فيورباخ؛ إذ يقول: "*إن العلاقة الحقّيقية للتفكير والوجود هي فقط الوجود موضوع والتفكير محمول. إن التفكير يكون من الوجود، لكنّ الوجود لا يكون من التفكير. الوجود من ذاته ومن خلال ذاته. الوجود يعطَى من خلال الوجود. الوجود يملك أساسه في ذاته؛ لأنه معنًى وعقل وضرورة وحقيقة، وباختصار كل شيء في كل شيء*"[3].

نحن ننطلق إذاً من التفكير لنصل إلى الوجود. لكن التفكير – وإن كان هو والوجود نفس الشيء فإنه – لا يمنح الوجود ذاته، كما أن الوجود لا يمنح وجوداً؛ أي أنه لا يعيِّن ولا يتعيَّن، ومن هذه الرؤية فحسب نفهم الوجود؛ لأن "*علاقة الوجود ومعرفة الوجود وحدها في قدرة فهمنا تبقى أفقاً لا يسمح بالوصول إليه، ومنه يتّضح الوجود ومعرفة الوجود. ومن وجهة النظر هذه يجب أن يلمح فكرنا الوجود مع جهتنا في نفس الوقت لكي ينجح في الوصول إلى تحديد معرفي*"[4].

على التفكير إذاً أن يلمح الوجود. وحين يفعل ذلك يبني نفسه في الوجود

---

(1) Aschenberg, Reinhold, Letztbegründen, Inhalt in Perspektiven der Transzendental Philosophie von Reinhard Hiltscher und André Georgi, Karl Alber Verlag, München, 2002, P.37.

(2) Heidegger, M., Phänomenologische, Op. Cit, P.74.

(3) Deutch Wörterbuch, Wort, Sein.

(4) Heidegger, M., Kant's These über, Op. Cit, P. 15.

بوصفه تفكيراً وبوصفه وجوداً؛ وعلى هذا فالوجود يتيح نفسه للتفكير، والتفكير يضع الوجود، والوجود يمنح التفكير ذاته. وهنا يتبدّى الوجود بوصفه الوضع المجرَّد للشيء؛ فما معنى أن الوجود هو الوضع المجرَّد للشيء؟

هـ - الوجود بوصفه وضعاً مجرَّداً وترابُطاً:

يقول كانط في كتابه (الدليل الوحيد الممكِن ...): "*الوجود هو الوضع المطلَق للشيء؛ وبذلك يتميَّز عن أي محمول* "(1). فما الذي تعنيه كلمة الوضع التي يوصَف بها الوجود؟

إن كلمة الوضع Position في اللغة اسم مشتق من الفعل وضع- يضع- وضعاً. والموضع هو المكان الذي يوضع فيه الشيء أو الموجود أو الموضوع. وإذا كانت المعاجم تعرف المكان بأنه الوضع، وجمعه أمكنة / أماكن. وهو المحلّ الذي يشغله الجسم.. وهو مرادف للامتداد"(2). وهذا هو المكان الجزئي، أما المجرَّد فليس كذلك. لكن كيف يكون المكان المجرَّد وجوداً؟ وهل يتيح اشتقاقه اللغوي هذا؟

إننا "*إذا نظرنا إلى كلمة المكان في [اللغة الألمانية] فسنجد أنها*" *ترجع بنا إلى التعبير القديم الذي استخدمه المستوطنون ليصفوا به عملية تطهير البراري الموحشة وتمهيدها للاستيطان. ثم أُطلقت بعد ذلك على مكان الاستيطان نفسه. ويتّضح هذا المعنى من الفعل* ***räumen*** *(يفسح، يخلي) الذي كان يدلّ في الأصل على " شقّ جزء في الغابة بُغية تعميره أو الاستيطان فيه*"؛ ومن هنا اشتُقّ معنيان للمكان بوصفه (الموضع الصالح للتوسُّع والامتداد) أو للحركة الحرّة فيه، كما نتكلّم مثلاً عن (مكان اللعب) أو (مجال) معيَّن؛ والمكان بوصفه (محلاً) في البيت وتقسيم بنائه. (إن المعنى الأول للمكان Raum بوصفه الموضع الصالح للتوسُّع والامتداد والحركة الحرّة هو المعنى الأصلي والأساسي، وهو لا يزال قائماً في كلمة Geräumig فسيح رحب)(3)........ المكان بوصفه الصورة أو الشكل الذي نُدرك

(1) Kant, I., Der Einzig Mögliche, Op. Cit, P.124.

(2) صليبا، جميل : المعجم الفلسفي، المرجع السابق، مادة: مكان.

(3) هذه الفقرة التي بين القوسين من هامش الصفحة المقتبس منها الاقتباس، وقام الباحث بدمج الهامش مع النص للعلاقة الوثيقة بينهما.

فيه العالم الجسمي ليس هـو المعنـى الأصـيل للمكـان"[1]، ولكـن المعنـى الأصـيل للمكان يتبدّى في ارتباطه بالكينونة.

وعندنا في لغة الضاد تعود كلمة المكان إلى أصل الفعل كان، وهـو نفـس الفعـل الذي يُشتقّ منه الكينونة أو الوجود؛ فيقال: كان الشيء- كوْناً وكياناً وكينونـة- أي وُجد وثَبُت، ويقال: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فهو كائن. كـان: صـار؛ ففـي القرآن الكريم: "*وسُيّرت الجبال فكانت سراباً*"[2] وكوّن الله الكون أي أخرجه مـن العدم إلى الوجود. وتكوّن الشيء بمعنى حدث. والكـون: الوجـود المطلَـق العـام. والكون: حصول الصورة في المادة بعـدما لم تكـن حاصـلة فيهـا كتحـوُّل الطـين إلى إبريق. والكون: استحالة جوهر المادة إلى ما هـو أشرف منـه، ويقابلـه الفنـاء وهـو استحالة جوهر إلى ما هو دونه. والمكان: المنزلة؛ يقال: هـو رفيـع المكـان. والمكـان: الموضع[3]، وهذا يكشف عن الأصل المشترك للمكان والوجود.

وتارة أخرى نعرّف المكان على نحـو لا يخلـو مـن تخـبُّط ولعـب بالألفـاظ بأنـه "*السطح الباطن من الجسم الحاوي للسطح الظاهر من الجسم المحوي*"[4]. أو على أفضل حال نعتبره "*الحيِّز الذي يشغله جسمان أو أكثر*"[5].

وإذا كانت الرياضيات هي الأخرى تعرّف المكان بأنه فراغ له ثلاثـة أبعـاد، وإذا كان الفيثاغورثيون قد وحّـدوا بـين المكـانِ الفـارغ والهـواء.... وأنكـر بارمنيـدس وميلسيوس أن يكون هناك مكان فارغ حقًّا، واعتقـدوا أن المكـان الفـارغ سـيكون لاشيء على الإطلاق.... وإذا كان أفلاطون قد أوضح أنه لكي نملـك تفكـيراً عـن المكان بوصفه حاوياً rcccptacle وأن نفكر في المادة في هذا الحاوي بوصفه هو نفسه مجرَّد مكان فارغ محدود بالسطوح الهندسـية...... وإذا كـان أرسـطو قـد حـاول أن يتجنّب الصعوبة عن طريق معالجة مفهوم المكان في مصطلحات المحلّ الذي حـدّده بوصفه الحدّ الملامِس adjacent للجسم المحويّ... وتمسّك ديكارت بأن ماهيّة المادة

(1) شتروفه، فولفجانج: فلسفة العلو، المرجع السابق، ص 170.

(2) النبأ – آية 20.

(3) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مادة : كان.

(4) ابن سينا: الحدود، ترجمة وتحقيق آملية مارية جواشون، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، 1963م، مادة : مكان ص 32.

(5) نفس المرجع: نفس الصفحة.

هي الامتداد؛ ومن ثم فمن وجهة نظره أن المكان والمادة stuff متّحدان معاً؛ لأنه إذا كانت ماهيّة المادة ممتدّة عندئذ فإن أي حجم للمكان يجب أن يكون جزءًا portion من المادة.... وتمسّك ليبنتز بنظرية علاقة المكان؛ حيث إن المكان ليس بأي معنى مادة أو جوهر، بل هو فقط مجرَّد نسق للعلاقات، والذي فيه الجواهر الفردية أو المونادات يقف الواحد منها بجانب الآخر"(1)؛ فبأي معنًى إذاً يمكن أن يكون الوجود مكاناً أو موضعاً مجرَّداً للشيء؟

إذا كنا نريد أن نفهم هذا فعلينا ابتداءً أن نطرح كل هذه المفاهيم الاصطلاحية عن المكان من ذهننا، ونبدأ بفهم المكان على أنه أمر لا يُستمَدّ من التجربة، وألاّ نفهمه حتى كما وصفه كانط بوصفه إطاراً للمعرفة، بل علينا أن نفهمه على أنه المكان الخالص، والذي تعبِّر عنه قصيدة رلكه الثامنة من مرثيات دوينو حين يقول: *" نحن لا نملك أبداً ولا يوماً واحداً المكان الخالص أمامنا تتفتّح فيه الزهور تفتُّحاً لا نهائياً. دائماً ما يكون ثمة عالم، وأبداً لا مكان بِلا لا "*(2). أي هو المكان الذي لا يتعيَّن أبداً. إنه الكل الذي تقبع فيه كل الأماكن، وهو وحده الذي يتيح لها أن توجد.

وهذا نفسه عين المكان الذي وصفه كانط قبل رلكه بقرابة نصف قرن بأنه *"حدس خالص..... وليس بوسع المرء أبداً أن يتصوَّر أنه ليس هناك مكان مع أنه يمكن أن يفكر بشكل صحيح تماماً أنه لا توجد موضوعات في المكان"*(3)؛ مثلما يمكن أن يفكِّر في الوجود الخالص خالياً من كل موجود.

ويحاول هيدجر أن يلقي الضوء على الطابع الأنطولوجي للمكان عند كانط؛ فيقول: *"إن المكان أي العلاقات بجانب وفوق ووراء بعضها البعض لا توجد في أي مكان هنا أو هناك. إن المكان ليس شيئاً مُتاحاً بين الأشياء الموجودة المُتاحة الأخرى، وليس تصوُّراً تجريبيًا، أي أنه ليس متصوَّراً في مثل هذه التصوُّرات"*(4)، أي أنه يظلّ حدساً خالصاً لا يحويه أي تعيُّن ولا تحيط به حدود. إنه الاتساع المطلَق

---

(1) The Encyclopedia of Philosophy, Word, Space.

(2) شتروفه، فولفجانج: فلسفة العلو، المرجع السابق، ص 172.

(3) Kant, I., Der Einzig Mögliche, Op. Cit , P.60.

(4) Heidegger, M., Kant und das Problem, Op. Cit, P. 45.

والانفتاح اللامتناهي الذي لا يتحدَّد ولا يتعيَّن؛ ومن ثم يكون وصفه بالسلب مشروعاً. يقول شتروفه: "*المكان الخالص هو اللامكان، أعني ما لا أين له ولا أي، وهو بلا أين على العكس من المكان الشيئي الذي له أين، لا بل يتركَّب من الأين والمحلّ.... المكان الخالص بلا أين؛ ومن ثم فهو بلا حدود تحدّه. إنه يتيح الاتساع دون أن يكون ممكناً تحديد هذا الاتساع أو تقييده من أي جهة أو على أي نحو. ونحن نتوصّل إلى عيانه عندما نستبعد الـ أين أيضاً من الـ في أين، وعندئذٍ لا يتبقّى منه غير الـ في الخالصة*"[1].

على هذا النحو فقط يمكن فهم المكان أو الوضع المطلَق على أنه من نفس نوع الوجود؛ يقول كانط: "*الوجود هو الوضع المطلَق لأي شيء؛ وبذلك يتميَّز عن أي محمول حيث المحمول بما هو كذلك يوضع بشكل نسبي في أي شيء آخر*"[2]. فكوْن الوجود هو الوضع المطلَق يعني أن الوجود هو ما فيه تتحقَّق الفينونة، أو وجود الموجود. بينما الوجود لا يوضَع أبداً؛ لأنه الوضع المطلَق الذي يحوي الكلّ.

يقول هيدجر معلِّقاً على تعريف كانط الوجود بأنه الوضع المطلَق، وإن استبدل المجرَّد بالمطلَق: "*الوجود هو الوضع المجرَّد للشيء أو التحديد المؤكَّد في نفسه. هذه العبارة تدفع بسهولة إلى المعنى أن الوجود بوصفه وضعاً مجرَّداً للشيء يتعلَّق بالشيء بمعنى الشيء في نفسه ولنفسه. إن هذا المعنى يمكن أن يُظهِر الفكرة بقدر ما لا تكون داخل نقد العقل الخالص*"[3]. أي أن الوجود بوصفه وضعاً مجرَّداً يُفهَم بوصفه شيئاً في ذاته.

وإذا كان كانط يحاول فهم المكان على أنه الوضع المطلَق أو المكان المطلَق؛ فالواقع أنه هنا ليس خروجاً على تاريخ الميتافيزيقا في تصوُّرها للمكان. صحيح أنه يقدّم رؤية جديدة له، لكنّ هذه الرؤية يمكن أن تُلتمَس لها أصول عند أرسطو الذي اعتبر المكان هو الشرط الأول: "*الذي بدونه لا يمكن لكل الأشياء الأخرى أن توجد، والذي هو نفسه يمكن أن يوجد بدون أي شيء آخر*"؛ فهو إذاً مستكفٍ بذاته وليس في حاجة لوجوده إلى شيء آخر، بل كل الأشياء الأخرى في حاجة إليه.

---

(1) شتروفه، فولفجانج: فلسفة العلو، المرجع السابق، ص ص،185،184.

(2) Kant, I., Der Einzig Mögliche, Op. Cit, P.124.

(3) Heidegger, M., Kant's These über, Op. Cit, P. 15.

وإذا كان كانط قد أوضح أن مفهوم المكان لا يتبدَّل مع العلاقات؛ فإننا نجده يُصرّ على أن "*المكان ليس شيئاً آخر غير حدس لصورة مجردة حتى بدون مادة معطاة؛ ومن ثم فهو حدس خالص. إنه تصوُّر فريد لأنه [يقدّم] وحدة الموضوع والقدرة التي فيها يمكن أن توضع كل تصوُّرات الموضوعات الخارجية بجانب بعضها البعض*"(1).

ومادام المكان حدساً خالصاً يعمل على توحيد التصوُّرات الحية أي توحيد الظواهر، يوجد فيه كل ما يوجد؛ فأين يوجد المكان إذاً؟ إن "*هذا الحدس يجب أن يوجد فينا* ***in uns angetroffen*** *أوليّاً؛ أي قبل كل إدراك للموضوع*"(2).

ويؤكد كانط على هذه الخاصية للمكان بوصفه شيئاً ما يسكن فينا؛ فيقول: "*المكان..... يسكن فينا* ***beiwohnt*** *قبل كل إدراك حسي، وقبل كل تجربة بوصفه إطاراً خالصاً لحساسيتنا ويجعل كل حدس ممكناً؛ ومن ثم يجعل كل الظواهر ممكنة*"(3).

ومن هذا المنطلق وحده يُفهَم ما ذهب إليه كانط في هامش في (نقد العقل الخالص) من أن المكان يعطي المتنوّع وحدة معرفية وتأليفاً لا يمكن أن يُنسَبا إلى الحواس؛ إذ يقول: "*يتضمَّن المكان متصوَّراً بوصفه موضوعاً... أكثر من مجرَّد صورة الحدس، أعني تجميع المتنوّع المعطَى وفق صورة الحساسية في تصوُّر حدسي بحيث إن صورة الحدس تعطي المتنوّع فقط، أما الحدس الصوري فيعطي وحدة التصوُّر. وكنت قد نسبت هذه الوحدة في الإستطيقا إلى الحساسية وحدها لكي أنبِّه فقط إلى أنها تسبق كل مفهوم بالرغم من أنها تفترض تأليفاً لا ينتمي إلى الحواس*"(4). المكان إذاً شيء ما أكثر من كونه حدساً خالصاً؛ لأن له شيئاً ما إيجابيًّا يتمثل في توحيد المعطَى الحسي في الظواهر. ومن هذا المنطلق أيضاً يفهم اعتبار كانط المكان وضعاً مطلقاً.

غير أن السؤال الجدير بالطرح هنا هو: هل يختلف تصوُّر المكان عند كانط

(1) Kant, I., Notes on Metaphysics, P. 155.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 62.

(3) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P.514.

(4) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, PP. 142 - 143.

بوصفه وضعاً مطلَقاً عن تصوُّر المكان بوصفه مفهوماً مطلَقاً عند نيوتن الذي عرّف المكان قائلاً: "*المكان.... يوجد موضوعيًا وحقيقيًا ويظهر بذاته مطلَقاً، ويوجد غير معتمد على المادة المتحركة... إن المكان مركز لإحساسات الله؛ وبناءً على هذا الفهم يكون لا متناهٍ*"(1)؟

في تصوُّر نيوتن للمكان إذاً تتداخل الميتافيزيقا واللاهوت على السواء، رغم أنه – المكان – يقع عنده في مجال الطبيعة. إن تصوُّر نيوتن المكان على هذا النحو يختلف عنه عند كانط في عدّة أمور؛ أولها: أن نيوتن يعتبر المكان مفهوماً مشتقًّا من التجربة كما سبقت الإشارة في طريقة حصوله على المبادئ، بينما يقول كانط صراحة: "إن مفهوم المكان ليس مفهوماً تجريبيًّا يُستمَدّ من التجارب الخارجية"(2)؛ أي أنه أوّليّ بل إن التجارب والأشياء تنتظم فيه من حيث هو أوّلي.

ومن حيث هو أوّلي فإنه ما منه يبدأ كل ما يبدأ معرفيًّا كان أو وجوديًّا، لا بمعنى الإيجاد وإنما بالمعنى الأنطولوجي المعرفي. كما أن المكان المطلَق عند كانط "*غير معتمد على وجود أي مادة. وهو نفسه بوصفه الأساس الأول للإمكانية له تأليفية واقعية خاصة*"(3). إنه "*يقوم بذاته، ويتجاوز كونه مكاناً يتيح النسق الداخلي الذي تقع فيه الأحداث أو الظواهر التي بوصفها أزواجاً تكون متساوية، وتكون في اتجاهات متعارضة في نفس الخط*"(4)، كما أن المكان عند كانط معطًى مباشر.

وقد يتساءل البعض "*أين يكون معطًى؟ هل يكون المكان في مكان على الإطلاق؟ ألا يكون بالأحرى شرطاً لإمكان كل أين وهنا وهناك؟*"(5).

بالطبع إن المكان شرط لإمكانية كل أين وكل هناك؛ ومن ثم فالمكان وفقاً لذلك هو كلٌّ لا يتجزّأ. وما الأجزاء المختلفة إلا أماكن مُحتَوَاة في هذا المكان. يقول كانط: "*لأنه لا يمكن أولاً للمرء أن يتصوَّر سوى مكان واحد. وإذا تحدّث عن أماكن كثيرة؛ فهو لا يفهم تحت ذلك إلا أجزاءً لمكان واحد ونفس المكان*"(6).

---

(1) Philosophische Wörterbuch , Band II, Wort, Raüm.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 60.

(3) Kant, I., Von den Ersten Grunde Op. Cit, P. 318.

(4) The Encyclopidia, Word, Space.

(5) Heidegger, M., Die Frage nach, Op. Cit, P.154.

(6) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 60.

ويقول هيدجر محاولاً توضيح الكيفية التي يكون بها المكان كُلاًّ ومعطًى مباشراً: *"المكان بوصفه كُلاًّ يكون متصوَّراً سلفاً بالضرورة وبوصفه معطًى مباشراً. لكنّ هذا الواحد المعطَى بشكل عام، أي هذا التصوُّر ليس مفهوماً؛ إنه ليس شيئاً ما متصوَّراً بشكل عام مثل الشجرة. إن التصوُّر العام شجرة تندرج تحته كل الأشجار الفردية؛ مثل تلك التي يمكن أن تكون مؤكدة له. والمكان كيفما كان يحتوي كل الأماكن الجزئية في ذاته. والأماكن الجزئية هي ببساطة حدود تأمّلية لمكان واحد أصيل بوصفه واحداً فقط"*[1].

ومن هذا المنطلق يكون مشروعاً لكانط أن يقول: "مفهوم الوضع Position... مفهوم بسيط تماماً من نفس نوع الوجود بشكل عام"[2]؛ أي أن ما يميز الوضع المطلق هي البساطة المطلقة، نفس ما يتميز به الوجود؛ تلك البساطة التي لا تُشعرك بحضورها أبداً، وإنما تتيح للموجود أن يحضر دون أن تَحضر.

كما أن الوجود بوصفه مفهوماً بسيطاً لا يضيف للموجود شيئاً ولا حتى لمعرفتنا، وهذا ما يؤكده كانط حين يقول: *"الوجود مجرَّد وضع للأشياء مع كل تحديداتها"*[3]؛ لذلك فإن هذا المفهوم لا يوسّع معارفنا على الإطلاق، أي لا يُمدّها بجديد؛ فمنذ القدم والناس يعرفون أن الموجود موجود في الوجود، بل إن هذه الحقيقة من بداهتها أصبحت في طيّ النسيان.

ويوضّح كانط أن بساطة مفهوم الوجود بوصفه وضعاً مطلقاً تجعل من العسير علينا أن نقوم بتحليله، ويتطلّب هذا أن ننتبه إلى طبيعته الفريدة إذ أنه *"لا يتبدّل مع العلاقات التي تملكها خصائص الأشياء. وإذا فهم المرء أن معرفتنا جميعها تقدّم في النهاية مفهوماً نهائيًا لا ينحلّ؛ حيث تكون الخصائص واضحة بعض الشيء وبسيطة من حيث الأمر نفسه. وهذا هو الحال فيما يتعلّق بتفسيرنا للوجود، وإن كنت أعرف أن التفسير لم يوضحه إلا بدرجة قليلة جدًّا"*[4].

الوجود إذاً من حيث هو وضع مطلَق لا يمكن تفكيكه؛ لأن ما يتفكّك هو

Heidegger, M., Die Frage nach , Op. Cit, P.154. (1)

Kant, I., Der Einzig Mögliche, Op. Cit, P.124. (2)

Ibid, P.125. (3)

Ibid, P.125. (4)

الموجود، والوجود ليس موجوداً بل حدس عقلي، والحدس كلٌّ لا يتجزّأ.

ويعترف كانط بأنه بالرغم من بساطة مفهوم الوجود بوصفه وضعاً مطلَقاً؛ فإن كل محاولة لتوضيحه لن يكون نصيبها إلا النذْر القليل. وكيف نحيط بما يحيط ولا يُحاط به؟! ورغم ذلك يظلّ وصف الوجود بالوضع المطلَق وصفاً إيجابيًّا. ومن هنا يرى هيدجر أن اعتبار كانط الوجود وضعاً مجرَّداً للشيء يُعَدّ بمثابة ذروة فكر فهم أو تفسير الوجود بما هو وجود؛ إذ يقول: "*إن فكرة كانط عن الوجود بوصفه وضعاً تبقى قمة* ***Gipfel*** *لمن يتدبّرون الماضي ليصلوا إلى تحديد للوجود بوصفه حضوراً (أوراسيا)، ومن يتطلّعون للأمام في التأويل التأملي الجدلي للوجود بوصفه المفهوم المطلَق*"(1).

إنه إذاً حدث فاصل يؤرخ لما قبله وما بعده؛ ففهْم الوجود بوصفه وضعاً من قبل كانط يُعَدّ الأساس لفهم ماضي تاريخ الوجود بوصفه حضوراً في الفلسفة اليونانية القديمة التي فهمته على أنه ما لا يغيب أبداً، ولفهم مستقبله في الفلسفة المعاصرة بوصفه المفهوم المطلَق.

الوجود بوصفه وضعاً مطلَقاً إذاً هو الذي يجمع ويوحّد، وذلك حين يقوم بوظيفته في الربط بين الجوهر والأعراض والشيء وخصائصه والموضوع والمحمول. يقول كانط: "*إن الرابطة "يكون" في ذاتها تهدف إلى تمييز الوحدة الموضوعية للتصوُّرات المعطاة عن الوحدة الذاتية؛ لأنها تشير إلى العلاقة التي في الإدراك الأصلي، وإلى وحدتها الضرورية، مع أن الحكم نفسه تجريبي*"(2).

وفي نص آخر يقول: "*والآن يمكن أن نفكّر في شيء ما بوصفه ما يوضع* ***Gesetzt*** *بشكل مجرد فحسب، أو بشكل أفضل يمكن أن نفكّر فيه بوصفه علاقة لشيء ما من حيث هو سمة للشيء، وعندئذٍ لا يكون الوجود* ***Sein***– *الذي هو وضع هذه العلاقة – شيئاً آخر غير مفهوم الربط في الحكم*"(3).

الوجود إذاً من حيث هو رابطة ممثلاً في الفعل ist يقوم بوظيفة الربط بين الموضوع ومحمولاته. إنه يجمع الجوهر وخصائصه ويوحدهما في واحد، وهذا عينه

(1) Heidegger, M., Kant's These über, Op. Cit, P.36.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.130.

(3) Kant, I., Der Einzig Mögliche, Op. Cit , P124, 125.

أيضاً ما يذهب إليه أرسطو حين يقول: "*إن ما يمسك الأشياء معاً يقال إنه يمسك الأشياء، إنه يمسكها معاً، وإلا فإنها ستكون منفصلة كل واحد منها وفق باعثه الخاص. إن الوجود في شيء ما له معانٍ مماثلة ومطابقة للإمساك والامتلاك*"(1).

ويقول هيدجر: "*إن الـ يكون، أي الرابطة لا تحدّد فقط شيئاً آخر، بل إنها فضلاً عن هذا تُحضر اشتراك الـ يكون لوحدة المرتبط والتجميع إلى النور*"(2). إنها إذاً تبرز حضور الموجود في نور الوجود.

ويجب أن نلاحظ أن الربط المنطقي لا يعبِّر عن الربط بالمعنى الأصيل. يقول كانط: "*لقد فهمنا من تحليلنا مفهوم الوجود **Dasein** أن الوجود **Sein** أو ما يوضع بشكل مطلق- إذا لم تستخدم هذه الكلمة ليعبَّر بها عن الرابطة المنطقية للمحمول بالموضوع يعني نفس الشيء تماماً وبشكل دقيق مع الوجود **Dasein***"(3). فهل يعني هذا أن استخدام لفظ الوجود في الربط لا يجعله يعني الوجود بالمعنى الأصيل؟

يقول هيدجر: "*في الاستخدام المنطقي للوجود (أ تكون ب) يتعلَّق الأمر بوضع العلاقة بين موضوع العبارة والمحمول. لكن في الاستخدام الأصيل عندما نقول: هذا الحجر يوجد يتعلَّق الأمر بوضع الأنا والموضوع. إن الأمر عبر هذه العلاقة يتغيَّر وكأنه أفقي ما بين علاقة الموضوع والمحمول. وفي هذا تكون "يوجد"، بوصفها رابطة في القول، لها معرفة موضوعية*"(4)؛ أي أن الربط الأصيل للوجود لا يتمّ على مستوى المعرفة المنطقية الصورية، بل على مستوى وجود الموجود؛ أي أن الربط الذي يقوم به الوجود يتجلَّى في إبراز الوجود الفعلي للموجود.

ويوضح جاكو تامينيو الفارق بين رابطة الوجود والرابطة المنطقية قائلاً: "*إن الوجود بمعنى الرابطة لا شيء، لكنه يضع **Posit** علاقة المحمول بالموضوع. وهذا الوضع البسيط ليس هو نفسه محمولاً للموضوع. إنه لا يضيف شيئاً إلى واقع (أي*

---

(1) Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 1023.

(2) Heidegger, M., Kant's These über, Op. Cit, P.17.

(3) Kant, I., Der Einzig Mögliche, Op. Cit, P.131.

(4) Heidegger, M., Kant's These über, Op. Cit, P.13.

لشيئية) الموضوع. إن الوجود بمعنى الرابطة يسمّى وضعاً بسيطاً محدّداً بوضع علاقة للصفة أو لخاصية الشيء أ هي ب أو ج. هذه الصفات أو الخصائص وحدها يمكن أن تسمّى محمولاً حقيقيًا. ... إن الاختلاف المؤسس بواسطة كانط بين حكم الوجود (أ توجد) والتأليف الحملي (أ تكون ب) يقدم المفتاح الموجب الأول للإجابة على السؤال حيث يتّحد التأليف الحملي؛ فإن المحمول الحقيقي للموضوع حكم الوجود (أ توجد) يربط تأليفيًا هذا المفهوم بموضوع، هذا يعني أن تقول إن شيئاً موجوداً بالفعل يكون موضوعاً بشكل مطلقاً بدون إضافة أي شيء إلى المفهوم، أي الواقعية Realitas. الوجود مساو للوضع المطلَق مثلما يكون ابتداءً في التحديد الموجب لفكرة كانط مثلما يضع الوضع المطلَق علاقة لوجود الموضوع الفعلي بمفهومه، ومعبّراً عن الواقعية الكلية بواسطة المفهوم . إننا نري في الحال أن الوجود بوصفه وضعاً مطلقاً عبر عنه في حكم الوجود... إن الوجود بالتالي يعبر عن علاقة الموضوع بالملكة المعرفية؛ ولكي نفحص [قول] كانط (الوجود مساو للوضع)؛ فإننا يجب أن نوضح هذه العلاقة. إن كانط ساهم في تقديم هذا التوضيح، فعند مناقشته (مسلمات التفكير التجريبي بشكل عام) أكد على أن مقولات الجهة (الإمكان والوجود والضرورة) لها خصوصية أنها عند تحديد الموضع لا توسع المفهوم الذي تلحق به... إنها تعبر عن علاقة الموضوع بملكة المعرفة"(1).

وجاكو هنا يسير في درب هيدجر؛ إذ يرى أن فهم الوجود الموجَب لا يُتصوَّر حين يُفهم الوجود على أنه رابطة بين موضوع ومحمول، بل يُتصوَّر حين يُفهم الوجود على أنه وجود موجود ما أو موضوع ما أو شيء ما؛ أي حين نقول إن شيئاً ما يوجَد دون أن يضيف الوجود إلى الموجود شيئاً أو صفة ما؛ ففي درب الموجود يتجلّى الوجود، وفي الوجود يتجلّى الموجود. لكنّ الموجود حين يَحضر يَحضر في الوجود، أي في الحضور؛ فهل الوجود هو الحضور؟ وإن كان كذلك فَعَلى أي نحو يكون الوجود هو الحضور؟

و- الوجود بوصفه حضوراً ودواماً:

ما الذي يعنيه الوجود بوصفه حضوراً؟

---

(1) Tamino, Jac, Heidegger and The Project, OP. Cit, P P.72, 73.

إن ما يوجَد أي ما يَحضر، يوجَد أو يَحضر في الوجود؛ أي في الحضور، ويكون حاضراً أو يعرض نفسه بوصفه موجوداً. لكنّ كل موجود يوجد أو يَحضر يَحضر في الزمان؛ فكل موجود له زمانه. إنه يوجد في فترة زمانية من كذا إلى كذا؛ فنحن نقول: وُلد يوليوس قيصر عام كذا، وحكم روما حتى وفاته في كذا. ونقول فصل الشتاء يكون في الفترة من 21/ 12 إلى 20/ 3. كما أننا نتحدث عن زمن الرحلة فنقول تبدأ من الساعة كذا وتنتهي الساعة كذا.... وهكذا. وفي نطاق أكبر نتحدث عن العصر الجيولوجي الأول في الفترة من... إلى... وعلى هذا فكل ما يوجد ويحدُث يحدُث في الزمان؛ أي في الحضور، أي في الوجود، فهل ثمة مشروعية للحديث عن الوجود بوصفه زماناً؛ أي بوصفه حضوراً؟

لقد تناول بارمنيدس وأفلاطون والأفلاطونية التقليدية الوجود على أنه بلا زمان "*الوجود هو العمومية المطلَقة، التي ناتقي بها في كل ما يوجد. ومع ذلك فهو الأكثر عمومية، وليس له أي ملمح مميّز، ولا يَمْتلَك أبداً أي ملمح. وفي نفس الوقت فإن الوجود فريد بإطلاق، وهذا التفرُّد لا يمكن الاقتراب منه عن طريق أي شيء*"(1).

بيْد أننا نجد قراءة أخرى تربط الوجود بالزمان أي بالحضور، ونرى أن هذا الفهم فهم يوناني أصيل. يقول هيدجر: "*ما الذي يعطي الوجود عندما يخطو بادئاً بتحديد حدودية الحيِّز.. ما الذي يمكن أن نحدِّده يونانيًا.... [إن] الوجود يتحدّد بوصفه حضوراً، والموجود هو الـ هناك المعروض*"(2). فكيف يمكن أن يُفهَم الزمان بوصفه حضوراً؟

هذا يتطلَّب منا أن نقف على معرفة معنى كلمة الزمان؛ فما الزمان؟

يقول ابن سينا: "*وأما الزمان فهو شيء غير مقداره وغير مكانه، وهو أمر به يكون القبل الذي لا يكون معه البعد؛ فهذه القبلية له لذاته ولغيره وكذلك البعدية. وهذه القبليات والبعديات متصلة إلى غير نهاية، والذي لذاته هو قبل شيء هو بعينه يصير بعد شيء، وليس أنه قبل هو أنه حركة، بل هو معنى آخر*"(3). فالزمان إذاً

---

(1) Vail . L. M., Heidegger and Ontological Difference, Op. Cit, P. 22.

(2) Heidegger, M., Kant's These über, Op. Cit, P.33.

(3) ابن سينا : عيون الحكمة، المرجع السابق، ص 26.

وفقاً لهذا التعريف هو أمر ما كليّ به يكون المتقدِّم والمتأخِّر. وعلى الرغم من أنهما يكونان به فإنه أمر ما غيرهما.

وإذا كان رينيشا كيتاكا يعرّف الزمان بأنه: "*سياق الواقعية أي مساوٍ للضرورة ومتّحد مع المكان؛ ولذلك ربما يسمّى النسق الزمكاني؛ ولهذا السبب يجب أن يكون واضحاً أن الزمان يكون ممكناً فقط بوصفه سياقاً للوقائع*"[1]؛ أي أن الزمان هو الذي يبرز الأحداث ويظهرها في ساحته. لكن رينيشا يجعله رهناً بالوقائع، وهذا ما يتنافى مع الطبيعة الحقة للزمان.

بيْد أننا نجد مفهوما آخر للزمان عند نيوتن؛ إذ يقول: "*إن الزمان المطلَق الفعلي والرياضي في ذاته وفي ماهيته ليس له علاقة بأي شيء ما خارجه. وبما هو كذلك ينساب وكأنه دائماً ينساب من نفسه. وبمعنى آخر يسمّى دواماً* **Dauer**. *إن الزمان ليس الظاهر والعامّي، إنه الآن بالطبع مفهوم خارجي، أي أنه يوجد خارج الزمان الحقّيقي المُقاس بالحركة... إن هذا الزمان يخدم العامة على نحو صحيح في (حساب): الساعة، واليوم، والشهر، والعام*"[2].

الزمان إذاً عند نيوتن نوعان: زمن عامّي يستخدمونه في القياس لمعرفة الوقت، وزمن مطلَق هو الدوام؛ فماذا إذاً عن الزمان عند كانط؟

يقول كانط: "*الزمان ليس مفهوماً تجريبيًّا مشتقًّا من التجربة؛ لأن الوجود في نفس الوقت أو التتالي لا يُدرَكان ما لم يتأسس مفهوم الزمان أوّليًا*"[3]؛ أي أن وجود الموجود المتآني والمتتالي، بل ووجود كل موجود لا يمكن أن يحضر ويُدرَك ما لم يؤسِّس الزمان أوليًّا بوصفه شرطاً لوجوده، أي بوصفه الحضور الذي يحضر فيه كل ما يحضر، وكان على كانط لكي يثبت أولية الزمان بوصفه مفهوماً عقليًّا على الحدس الحسي أن يجعل "*الزمان... يسكن فينا قبل كل إدراك*"[4]، ولا يعني هذا أن الزمان مفهوم ذاتي.

وعندما يجعل كانط الزمان حدساً أوليًّا خالصاً يَصدُر عن الذات ويسكن فيها

---

(1) Kittaka, Rinichi, New Method of Philosophy ,Risosha LTD., Tokyo, 1967, P. 51.

(2) Heidegger, M., Phänomenologische, Op. Cit, P.109.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 65.

(4) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P.514.

ولا يُشتقّ من الإحساس يكون قد قدَّم فهماً جديداً للزمان؛ فـ"*قبل كانط - فيما يقول شوبنهاور - كنّا في الزمان والآن (مع كانط) فإن الزمان أصبح فينا*"[1] على نحو ما يسكن الوجود هو الآخر فينا بوصفه وجود الموجود.

لكننا من ناحية أخرى نجده في بعض النصوص يقدِّم فهماً ضيّقاً للزمان؛ فكيف يتسنَّى لنا أن نفهم على وجه التحديد المعنى الأصيل للزمان عنده؟

إن الزمان عند كانط يمكن قراءته بمعنيين: الزمان المُقاس، والزمان الذي يُعَدّ شرطاً أوليًّا لوجود كل موجود؛ الزمان المقاس هو الذي يكون فيه الماضي والحاضر والمستقبل، أو هو الوقت الذي تُقدَّر به الحوادث أو الزمن. وغالباً ما يُفهَم مثل هذا الزمن على أنه مرتبط بحركة عقارب الساعة أو حركة الشمس: الشروق، والظهيرة، والغروب. ومثل هذا الزمان هو ما يمكن أن يُفهَم من وصف كانط له بأنه "*ذو بُعد واحد (وأن) الأزمنة المختلفة لا تكون في نفس الوقت، بل تتوالى بعد بعضها*"[2].

وهذا التصوُّر للزمان بوصفه ذا بُعد واحد يجعله أقرب إلى الخط المكاني الذي يسير في اتجاه واحد، أو مثل السهم الذي ينطلق من رمح راميه إلى نحر قتيله. إنه شبيه تماماً بزمان الآنات التي تتوالَى بعد بعضها عند أرسطو، وهو لا يسمح مطلَقاً بالتراجع أو التجاور، ويُنظَر فيه إلى الحاضر بوصفه مفهوماً مركزيًّا يتحدَّد انطلاقاً منه الماضي على أنه ما لم يَعُد حاضراً، والمستقبل على أنه ما لم يَحضُر بَعد.

لكنّ "*الأزمنة المختلفة ليست إلا أجزاء لنفس الزمان*"[3]. بيْد أنها أجزاء منفصلة عن بعضها البعض، وإن كانت في نفس الوقت تنتمي إلى الزمان من حيث هي أجزاء زمانية.

غير أن "*كانط لم يكن موفَّقاً في نظرته إلى الأزمنة الجزئية؛ حيث إننا*" *على خلاف ما يَتصوَّره نرى الزمان الماضي في كل لحظة تمرّ بنا، ولا يحتاج تحقيق ذلك إلى عناء؛ فيكفي أن ينظر الإنسان إلى السماء حيث يرى النجوم تزيّن السماء، وفي هذه الحالة يرى الإنسان ماضي النجوم وليس حاضرها؛ لأنه يرى النجوم من خلال*

(1) Schopenhuar, Kritik der Kantischen Philosophie, Op. Cit, P.552.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.66.

(3) Ibid, Loc. Cit.

الضوء الذي انطلق منها في الماضي القريب أو البعيد"[1].

ومن ناحية أخرى "*لا يبدو أن قوانين الطبيعة تحُول دون إمكانية أن يسير الزمان القهقرى*"[2]، أي أن يتراجع للوراء. كما أن فكرة أن الزمان مُنساب ليست مُرضية تماماً؛ ذلك أن "*الزمان لكي ينساب فلا بدّ أن تُقاس سرعته في ضوء نوع من الزمان تبدو أكثر أساسية، أو أن يكون البديل هو أن ينساب الزمان بالنسبة لنفسه، وهذا باطل منطقيًّا*"[3].

إننا نجد تصوُّراً آخر يطرحه كانط لأجزاء الزمان، وإن كان على سبيل التشبيه، ولكنه يعبّر عن أن ثمّة رابطة أو علاقة حميمة بين أجزاء الزمان؛ إذ يقول: "*تبدو الأيام كأنها أبناء للزمان؛ لأن اليوم التالي مع ما يتضمَّنه هو نِتاج لليوم السابق*"[4]. وتشبيه الأيام بالأبناء هنا يتيح إمكانية للحديث عن التعاصر.

لكنْ يبدو أن تعاصُر آنات الزمان على النحو الذي يفهمه هيدجر حين يذهب إلى القول: "*إننا نقول (في نفس الوقت) ونتحدَّث عمّا يمتدّ من بعضه لبعض انطلاقاً من المستقبل، وما كان (الماضي) والحاضر، هذا يعني وحدتهم المتعلِّقة بالزمان*"[5]؛ لم يكن ليُطرح في إطار فلسفة كانط التي تنظر حتى إلى الوجود في نفس الوقت على أنه يُفهم انطلاقاً من إمكانية الانتقال المتبادَل بين المدرَكات.

على أية حال يعلن كانط أنه "*بالرغم من أن المرء قال حقائق كثيرة وثاقبة عن الزمان؛ إلا أن التفسير الحقيقي للزمان لم يُعطَ بَعد*"[6]. فماذا يمكن أن يكون التفسير الحقيقي للزمان؟ وكيف يمكن أن نفهم أن الأزمنة المختلفة أجزاء لزمان واحد؟ أي كيف يجمع الزمان بين التغيُّر والثبات؟

يذهب كانط إلى أن الأزمنة المختلفة لا تكون ممكِنة إلا بتصوُّر الزمان الواحد

---

(1) باركر، باري: السفر في الزمان الكوني، ترجمة مصطفي محمود سليمان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الألف الثاني، القاهرة، 1999م ، ص 159.

(2) ولسون، كولن وآخرون: فكرة الزمان عبر التاريخ، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 159، ص 167.

(3) نفسه : ص 250.

(4) Kant, I., Das End aller Dinge, Op. Cit, P. 638.

(5) Heidegger, M.,Zeit und Sein, in Zur Sache des Denkens, Max Niemeyer Verlag,Tübingen, 1969, P.14.

(6) Kant, I., Untersuhung über die Deutlichkeit, Op. Cit, P. 291.

الذي يُعَدّ مبدأً أوليًّا يتيح لمثل هذه الأزمنة أن توجد. فهناك إذاً فصل على مستوى الفهم بين الأزمنة المختلفة من حيث هي أزمنة والزمان الواحد من حيث هو كليّ ثابت لا يتغيّر؛ مثلما يكون ثمة وجود الموجود والوجود الخالص. لكنّ هذا الفصل الذي يجب أن يُستخدَم لمجرَّد الفهم ليس فصلاً حقيقيًّا؛ لأن ثمة علاقة أنطولوجية أصيلة بين الزمان - الحضور الدائم الذي لا يغيب - والموجود - الحاضر الغائب - فليست المسألة مجرَّد ارتباط بجذر لغوي واحد يجمع بين الزمان والمتزمِّن أو بين الزمان والأزمنة، بل إن الارتباط بينهما ينبع من ماهيّة كل منهما بوصفها ماهيّة وجود.

بيْد أن هذه القراءة يمكن أن تُتّهم بأنها قراءة مفتعَلة؛ فكانط نفسه يذهب إلى أن الزمان المتعالي مماثل للزمان المتغيِّر، وهذا ما يمكن أن يُفهَم من قوله: "*إن تحديد الزمان المتعالي مماثل للمقولة التي تكوّن وحدته من حيث هو عام. ومن حيث يتأسس على قاعدة أولية. لكنه من جهة أخرى مماثل للظاهرة من حيث كون الزمان متضمَّناً في كل تصوُّر تجريبي متنوِّع*"(1).

لكنّ الواقع أن مماثلة الزمان وتضمُّنه في كل تصوُّر تجريبي ناتج عن أن الزمان شرط ضروري لمعرفة أي متنوِّع مثلما يكون الوجود ملازماً لكل موجود. وليس معنى التضمُّن هنا الكُمون.

فـ"*الزمان نفسه - فيما يقول كانط - لا يمكن أن يدركَ*(2)"(3). وفي هذا الصدد أيضاً يقول هيدجر: "*ألا يكون الزمان نفسه بوصفه التتالي الخالص للآن هو التغيُّر الأنقى؟ كلاّ... الزمان نفسه لا يتغيَّر، بل إن شيئاً ما يوجد في الزمان هو الذي يتغيَّر. الزمان لا يسير، بل فيه يسير وجود للمتحوِّل*"(4). إن الزمان نفسه غير

---

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 153.

(2) يوضح ولش عدم قابلية الزمان للإدراك؛ فيقول: "إن الأحداث لا تأتينا مطبوعة بالتواريخ، والواقعة التي مفادها أن أ تسبق ب، لا توضح خبرتي أن أ تسبق ب في الواقع .. إن كانط يعتقد أننا يمكن أن نصدر أحكاماً زمانية حقيقية فقط إذا كان العالم المختبر له إطاراً ضروريًّا يقينيًّا". انظر: Walsh, W.H, Kant on the Perception of Time contained in Kant Studies Today, edited by Lewis, W. Beck, Open Court printed in USA, 1969, PP. 160, 161.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 182.

(4) Heidegger, M., Phänomenologische, Op. Cit, P. 143.

متحوّل وباقٍ؛ إذاً "الزمان الذي ينبغي أن يفكَّر [من خلاله] في كل تبدُّل للظـواهر؛ يبقَى ولا يتبدَّل"[1]. إنه الدوام الذي لا ينقطع ولا يغيب أبداً.

وإذا ما حاول معترِض أن يقول – معتمِداً على وصف كانط الزمان بأنـه الـدائم المطلَق – إن الزمان بما هو دائم فهو يتغيَّر لأن الدائم غير الدوام؛ فـالواقع أننـا نجـد كانط في نصوص أخـرى يـصف الزمـان بأنـه الـدوام؛ إذ يقـول: *"إن الـدوام* ***Die Beharrlichkeit*** *يعبِّر بشكل عام عن الزمان بوصفه الارتباط الثابت لكل الظواهر وكل تغيُّرات مصاحبة؛ لأن التغيُّر لا يتعلَّق بالزمـان نفـسه، بـل فقـط بـالظواهر في الزمان. وكذلك فالمعيَّة ليست حالة للزمان نفسه بأنـه تتـالٍ بعـد بعـضه فيجـب أن يفكَّر في زمان آخر يكون هذا التتالي ممكناً فيه"*[2]. فما الذي يعنيه القول بـأن الزمـان هو الدوام؟ إنه يعني أنه الحضور الذي لا يغيب أبداً.

ومن حيث كون الزمان الأصيل هو الحضور؛ فإننا يمكـن أن نعلـن دون وَجـل أن الحضور هو الوجود والوجـود هو الحضـور؛ فمـن أين تأتَّى لنا الحقّ أن نصف الوجود بوصفه حضوراً؟ إن *"السـؤال جاء متأخراً؛ لأن هـذه الصياغة للوجود حُـسِمَت منـذ وقت طويل ودون مساعدة أو فضل منا؛ وبذلك فـنحن مـضطرُّون لوصـف الوجـود بوصفه حضوراً*[3]"[4]، وفي هذا الحضور يحضـر كل ما يحضـر ويغيب.

لكن كيف يكون الوجود هو الحضور وهو لا يحضُـر أبـداً؟ ألا يعنـي القـول إن الوجود يُظهر الموجود دون أن يظهر هو ذاته أن الوجود هو الغياب الذي لا يحـضُـر أبداً؟ فكيف يكون الغياب هو الحضور؟ وكيف يمكـن أن يُفهَـم الوجـود بوصـفه غياباً، وفي نفس الوقت بوصفه حضوراً؟

إن الوجود يغيب ليُحضر الموجود، لكنه يظلّ هو ذاته الحـضور الـذي لا يَحـضر أبداً، بل ينعم دائماً بالغياب. و *"إذا فكّرنا من آونة لأخرى بشكل مباشر في الغيـاب؛*

---

(1) Ibid, Loc.Cit.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.186.

(3) يخلط سارتر بين الحاضر والحضور؛ فيقول: "إن ما يوجد في الحاضر يتميز من كل موجود آخر بطابع الحضور..إن معنى حاضر هـو الحـضور..". انظـر: سـارتر، جـان بـول: الوجـود والعدم، المرجع السابق، ص 222.

(4) Heidegger, M., Zeit und Sein, Op. Cit., P.6.

فيمكن أن يتحدد الحضور..."[1]؛ أي في ذلك الذي لا يحضر أبداً، أي في الغياب؛ ومن ثم يُفهَم الحضور أيضاً بوصفه الدوام الذي يبقى غائباً.

وعلى هذا النحو لا يمكن أبداً أن يُفهَم الحضور من أفق الحاضر أو حتى المستقبل والماضي. إنه - إن جاز لنا أن نستخدم مصطلحات كانط - لا يُشتقّ من التجربة؛ أي مما هو جزئي. إنه أوليّ، كما أنه لا يتجزَّأ إلى حاضر يتَّجه إلى الماضي ومستقبل لم يحضُر بعد، لكنه يظلّ دائماً حضوراً. ومن حيث هو حضور فإنه يبقى دواماً، أي يدوم ولا يتوقَّف أبداً بما أن الدوام هو البقاء والاستمرار. وبناءً على هذا "*يصبح الدوام هو الشرط الضروري الذي فيه وحده تكون كل الظواهر بوصفها أشياء أو موضوعات ممكنة للتحديد في التجربة الممكنة*"[2].

إن الدوام / الزمان إذاً هو الوجود، وهو الحضور الذي لا يغيب ولا يَحضُر أبداً. الزمان هو الوجود. من هذا الأفق وحده يتسنَّى لنا أن نفهم قول كانط الذي يؤكِّد أن القراءة ليست تعسُّفية "الزمان هو مُجمَل Inbegriff كل الوجود"[3].

إن الزمان بما هو مُجمَل، هو صورة الظاهرة الأسمَى die hocheste Erscheinungs Form، وهو ذاته الذي تعجَّب هيراقليطس من عدم انتباهنا إليه حين قال: "*كيف يتسنَّى لأحد أن يغيب عن ذلك الذي لا يغيب أبداً*"[4]؛ فهل يعني هذا أن الزمان هو الأبَديّة die Ewigkeit؟

إن كانط يرفض صراحةً النظر إلى الزمان على أنه الأبدية. والواقع أن "*الأبدية هي المفهوم المضاد للزمان*[5] *والزمانية، ولا بدّ لتكوين مفهوم الأبدية من أمرين؛ فيلزم أولاً أن نفكر في الأبدية بوصفها شيئاً مختلفاً عن الزمان. إن الأبدية تختلف عن الديمومة اللامتناهية وتزيد عليها، وإن كنا نجد اليوم في لغة الكلام العادية*

---

(1) Ibid, P. 7.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 190.

(3) Ibid, P. 236.

(4) هيراقليطس: جدل الحب والحرب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1900م، ص80 . وانظر أيضاً: هيدجر، مارتن: نداء الحقيقة، المرجع السابق، ص 379.

(5) يقول ستيس في هذا الصدد أيضاً: "إن [الأبدية] ليست امتداداً لا حد له، أو استمراراً لا نهاية له للزمان فهي لا تمت بأدنى صلة إلى الزمان". انظر: ستيس، ولتر: الزمان والأزل، المرجع السابق، ص 174.

تعبيرات يميل الناس إلى ترديدها، ويستخدمون فيها كلمة أبدي بمعنى الاستمرار بغير انقطاع.... والأمر الثاني أن مفهوم الأبدية مرتبط ارتباطاً أساسيًّا بالزمان. إن الأبدية تختلف عن اللازمانية وتزيد عليها؛ فقوانين المنطق على سبيل المثال ليست قوانين أبدية، وإنما هي لا زمانية. والأبدي بالأحرى هو ذلك الذي يرتفع فوق الزمان ويشمله بصوره؛ ولهذا فإن الأبدية لو فكَّرنا في الأمر تفكيراً دقيقاً ليست متقدِّمة على الزمان ولا هي لاحقة له كما يُتصوَّر هذا باستمرار عن غير قصد، ولا هي أيضاً متوافِقة معه. إن علاقة الأبدية بالزمان لا يمكن أن تُتصوَّر هي ذاتها تصوُّراً زمانيًّا؛ لهذا كان أول ما يجب علينا ألا نفكِّر في الأبدية من جهة الزمان كما هو الحال عندما نَتصوَّر أنها ديمومة لا زمانية، أو أنها متقدِّمة على الزمان أو لاحقة له أو متوافقة معه"[1].

فالزمان إذاً من هذا المنظور ليس هو الأبدية. صحيح أن بوسعنا أن نلقي الضوء على هذا من خلال ذلك وذلك من خلال هذا، لكنْ تبقى الأبدية على عكس الزمان والوجود أمراً ليس بوسعنا أن نتبين وجوده من أي ترابط للإدراكات؛ وبالتالي فهو مفهوم جدلي لا سبيل لحسم الخلاف حوله.

ومن هذا المنطلق يرفض كانط اعتبار نهاية العالم بداية للعالم الآخر أو الأبدية؛ لأن هذا من وجهة نظره يعبِّر عن أننا نفهم العالم الآخر أو الأبدية بوصفها تمثِّل امتداداً للزمان الحالي؛ ومن ثم فإن نهاية العالم أو الوجود أو الزمان يجب أن تُفهَم على أنها نهاية العالم الحسي "*لكننا نقول أيضاً إننا نفكِّر في الدوام بوصفه لا متناهٍ (أي بوصفه أبدية) لا لأننا نملك أي مفهوم محدَّد عن كَمِّه تقريباً؛ حيث يفتقد الزمان تماماً بوصفه مقياساً، بل بالأحرى يكون ذلك المفهوم أمراً سالباً فحسب للدوام الخالد بواسطته لا نخطو قيد أُنمُلة للأمام في معرفتنا؛ فحيث لا يوجد زمان لا توجد نهاية*"[2].

لكن أليس اعتبار الأبدية أمراً سالباً مساوياً لوصف الوجود بأنه مفهوم لا يتوافر لدينا عنه معرفة موجبة، ألا يمكن قبولها على أنها نومينا؟ كلا؛ لأن مفهوم الوجود يمكن الاستدلال عليه من ترابطه مع الإدراكات الأخرى بوصفه الإطار الأوسع

---

(1) Kant, I., Das Ende aller Dinge, Op. Cit, PP. 639, 640.

(2) Ibid, P.645.

الحاوي لوجود كل موجود، ولا سبيل إلى ذلك للأبدية؛ ومن ثم تقبل كمسلّمة لاستقامة النسق الأخلاقي فحسب؛ أي أنها مجرد فرض مسموح به.

وخلاصة القول: "*إذا كان الوجود الخالص بوصفه وجوداً يتجلّى للجميع على نحو ما؛ لأننا نستطيع أن نتحدث عنه ونفهمه على نحو ما*"[1]؛ فإن بوسعنا أن نحيط به بشكل ما أو بآخر على مستوى الفكر بوصفه دواماً وحضوراً. لكن لا يمكن أن يكون هذا الوجود أبديًّا، بل لا بدّ لاستقامة الحياة الأخلاقية من أن يكون ثمة نهاية لهذا العالم، أي لهذا الوجود، حتى وإن وُصِف بأنه الدوام والحضور. وليس بوسعنا أن نقرّر ما إذا كان الدوام الأبدي مشابِهاً لهذا الدوام أو الحضور أو الوجود الحالي أم لا؛ لأن هذا يتجاوز قدرة فهمنا.

وهنا تبقى نقطة جديرة بالطرح بعد الانتهاء من تأويل المكان والزمان بوصفهما تنويعات على مفهوم الوجود الخالص عن طريق المقاربة بينهما وبين الوجود من حيث هي جميعاً أشياء في ذاتها وحدوس خالصة؛ ألا وهي: إذا كان كانط قد ذهب إلى القول بأن الله يخلق الأشياء في ذاتها فهل يخلق الوجود بوصفه نومينا هو الآخر أم لا؟

والواقع أن كانط نفسه لم يتحدث عن الوجود بوصفه حقيقة في ذاته. صحيح أنه يقارب في نصوص كثيرة بينه وبين الحدوس الخالصة، لكنه لم يصرح أبداً بأن الوجود نومينا. ويتماشى اعتبار الوجود حدساً خالصاً مع طبيعة الوجود تماماً بوصفه غير متعيّن ومفهوماً أوليًّا. ويمكن أن يعزى الحدس الأولي للذات بوصفه ضروريًّا للتأليف المعرفي؛ ومن ثم فلا ضير في المقاربة بين النومينا والوجود. كما أن اعتبار كانط أن الله له طبيعة وجود ما يعني أن كانط يعتبر الوجود بما هو وجود أعم من الله؛ أي ليس مخلوقاً لله.

لكن "*ما حالة هذا الفهم للوجود؟ كيف نعرف أنه يملك أي نوع من المصداقية الموضوعية؟ أليس من الممكن أن يكون مثل اعتقاد الإنسان فيما هو مجاوِز للطبيعة نوعاً من الوهم الذي يجب أن يخلّص الإنسان نفسه منه يوماً ما*"[2]؟

تتطلّب الإجابة على هذا السؤال التعرُّف على علاقة البحث في الوجود

---

(1) سارتر، جان بول: الوجود والعدم، المرجع السابق، ص 18.

Vail . L. M., Heidegger and Ontological Difference, Op. Cit, P.12. (2)

بالواقعية والموضوعية...

ز- الوجود بوصفه الواقعية الموضوعية وحقيقة:

ماذا يعني الحديث عن الوجود بما هو وجود بوصفه الواقعية الموضوعية؟ أليس هذا خلفاً مُحالاً؟ ألم يقُلْ كانط نفسه: "*إن إمكان التجربة هو الذي يعطي الواقعية الموضوعية لكل معرفتنا الأولية*"[1]؟ وبما يعني أن إمكان التحقُّق هو الذي يدلِّل على المصداقية الموضوعية للمعرفة. وإذا كان الوجود بما هو وجود لا يتحقَّق في التجربة بوصفه شيئاً في ذاته؛ فكيف يكون الواقعية الموضوعية؟

لكننا نجد كانط يقول: "*إن الواقعية ... لا تتجاوز أبداً التحديد النظري للمقولات ولا توسع معارفنا*"[2] أي أنه ينظر إلى الواقعية على أنها إطار عام يتحدّد الموجود داخله عن طريق استخدام المقولات العقلية؛ ومن ثم فإنه ينظر إلى الواقعية من منظورين: أحدهما قريب من الوجود الفعلي، والآخر قريب من الوجود العام الخالص، وهنا يكون من الممكن الحديث عن الواقعية على أنها أحد أنماط تجلِّي الوجود. لكن إذا كان الوجود يمكن أن يُفهَم على أنه الواقعية الموضوعية؛ فبأي معنى يكون كذلك؟

يجب أن نلاحظ ابتداءً أن "*الوضع- الوجود- قد تحوّل إلى الموضوعية عندما تحدث كانط في (النقد) عن الشيء كما على سبيل المثال في العبارة المُوجَبة لفكرته عن الوجود، عندئذٍ يعني الوجود دائماً ما يقف في مواجهة* ***Gegen- Stand*** *وما يُطرح أمام* ***Ob - Jekt*** *بالمعنى الأعمق لشيء متصوَّر*"[3].

بيْد أننا يمكن أن ننظر إلى الكيفية التي يكون فيها الوجود هو الموضوعية من منظور آخر. إن السبيل إلى ذلك يتبدّى من معرفة ما تعنيه كلمة الموضوعية مضافة إلى الواقعية وهو تعبير أثير لدى كانط.

إن الواقعية صفة لما هو واقعي، وتُطلَق كاصطلاح فلسفي على المذهب الذي يقرّ بأن للموجودات وجوداً مستقلاً عن الذات المدرِكة. وتُطلَق على مذهب

---

(1) Kant, I., Kritik der Praktische, Op. Cit, P. 110.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.165.

(3) Heidegger, M., Kant's These über, Op. Cit, P.21.

أفلاطون في المُثُل بوصفها تملك الوجود الأصيل. وفي العصر الوسيط كانت تُطلَق على المذهب القائل بأن للكليات وجوداً مستقلاً عن المحسوسات"[1].

والواقعية مشتقّة من نفس الجذع المشتقّ من كلمة الواقع. والواقع في لغتنا يعود إلى الفعل وقع الذي يفيد الوقوع أو السقوط، وتأتي أيضاً لتفيد الثبوت؛ فيقال وقع الحقّ أي ثبُت، ووقع القول عليه أي وجب. والواقع أيضاً هو الحقّ.

والواقع أن كانط يستخدم بالفعل كلمة الواقع بمعنى شيء ما Etwas والنفي لا شيء[2]؛ فالواقع إذاً ليس هو الحادث أو القائم أمامنا، بل هو أمر ما. إنه وفقاً لكانط شيء في ذاته لا يمكن أن يتعيَّن بحيث نقابله هنا أو هناك وليس له وجود مستقلّ. إننا لا نلتقي به أبداً؛ ومن ثم لا يمكن أن يُعرَف. إنه ينسدّ عن المعرفة. و"*حينما تقول إن الواقع لا يمكن أن يُعرَف فإنك تصف شيئاً ما فيما وراء الاستقلال المجرَّد للتجربة لواقعنا. أنت تؤكّد أن ما يكون مستقلاً هكذا له كيفية إيجابية أبعد للمعرفة المتعالية*"[3]. وإذا كان الواقع هو المجاوِز للحسّ؛ فبوسعنا أن نعتبره شيئاً ما أكثر من الفعلي والمتحقق؛ إنه من صنو الواقعية.

وفي اللغات الأوربية تعود كلمة الواقعية إلى الصفة حقيقي Real التي تعود..... إلى الكلمة اللاتينية Res أي شيء. ويوضح هيدجر هذا فيقول: "*التعبير واقعية يفهم عادة اليوم بمعنى الفعلية أو الوجود **Existenz**؛ ومن ثم يتحدَّث المرء عن البحث في واقعية العالم الخارجي، ويعني بهذا توضيح ما إذا كان شيء ما واقعيًّا ويوجد حقًّا خارج وعينا.... إننا يجب أن نُسقِط المعنى المألوف للواقعية بمعنى الفعلية؛ لكي نفهم ما يعنيه كانط بالواقعي في الظاهرة.... الواقعية مشتقّة من الواقعية **Realitas**. و **Realis** يعني ما ينتمي إلى الشيء **Res** الذي يعني أمراً ما **Sache**. والواقعي هو ما ينتمي إلى شيء ما؛ أي ما ينتمي إلى ما يُحتوَى في الشيء مثلما يكون ما ينتمي إلى البيت أو الشجرة، أي ما ينتمي إلى ماهيّة شيء ما؛ أي إلى ماهيّة **Essentia** الواقعية وتعني إجمالي تحديد ماهيته، أو تعني عناصر محدَّدة جزئيًّا. ومن ثم على سبيل المثال يكون الامتداد واقعية للجسم الطبيعي وأيضاً الوزن*

---

(1) Heidegger, M., Die Frage nach, Op. Cit, P. 165.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 268.

(3) Taylor, Element of Metaphysics, Op. Cit, P. 70.

والكثافة والمقاومة، كل هذا بالمثل يكون وجوداً فعليًا ... والوجود Existenz الفعلي أو الوجود هو شيء ما يضاف إلى الماهيّة، ومن هذه الناحية يعتبر الوجود Existentia ذاته هو ما اعتبر واقعية "[1]. فهل يمكن أن تُقرأ نصوص كانط على هذا النحو؟

إن كانط يستخدم كلمة الواقعية أيضاً ليشير بها إلى الوجود؛ إذ يقول: *"إن الواقعية التي ترنّ في مفهوم الأشياء الأخرى بوصفها وجوداً Existenz ... لا تتكون؛ لأنه إذا سلمنا بأنها تسمّى واقعية كل وضع Setze (أي ما نضعه دون تحديد)؛ فإنها كذلك تضع الشيء بالفعل مع كل محمولاته في مفهوم موضوع بوصفه موضوعاً فعليًا "*[2].

الواقعية إذاً بما هي واقعية شيء أو موجود ما تشير إلى الوجود بوصفه وجود الموجود؛ فواقعية الشيء هي شيئيته التي لا تتشيأ أبداً، وشيئيته هي وجوده؛ و"*شيئية الشيء تبقى محتجبة، تبقى منسية. إن ماهيّة الشيء لا تأتي أبداً للظهور* "[3]. وكانط نفسه يستخدم لفظة الشيئية كمرادف للواقعية في الفقرة سالفة الذكر. تتعدّد الأسماء إذاً لكنّ المسمَّى واحد فريد صعب المنال.

لكن إن كان من الممكن قراءة الواقعية على أنها تعني الوجود؛ فإن كانط يستخدم لفظ الواقعية دائماً مقروناً بالموضوعية، وهذا ما يزيد الأمر صعوبة في قراءة الواقعية على أنها تعني الوجود، خاصة أن الموضوعي عند كانط هو ما يجب أن يوجَد في الأعيان، أي ما يكون متعيِّناً في العالم.

والواقع أن كانط نفسه يستخدم اصطلاح الواقعية الموضوعية ليشير بها إلى وجود ما فعلي؛ فنراه يقول: *"إن هذه المُثل [يعني مُثل العقل النظري] مع أن المرء لا يريد أن يسلِّم بواقعيتها الموضوعية (وجودها Existenz) فإنها لا يجب أن يُنظَر إليها على أنها خرافات "*[4].

الواقعية الموضوعية إذاً تعني صراحة وجود الموجود. لكنها أيضاً بما هي واقعية

(1) Heidegger, M., Die Frage nach, Op. Cit, P. 165.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 462.

(3) Heidegger, Das Ding, inhalt in Vortrage and Aufsatze, Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1961, P. 168.

(4) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 443.

موضوعية مجرَّدة تعني الوجود بما هو وجود. وتستخدم الواقعية الموضوعية أيضاً للممكن كما تستخدم للفعلي؛ فـ"*الواقعية الموضوعية لمفهوم العلِّية تبقى، ويمكن أن تُستخدَم للنومينا*"[1]؛ أي بوصفها واقعية موضوعية للحقائق الممكنة على نحو ما يكون هناك وجود ممكن.

وفي نص آخر يقول: "*إن الواقعية الموضوعية التي تمّ التفكير فيها هنا لا تُستنتَج أبداً من التحديد النظري للمقولات، ولا توسِّع معرفتنا بما وراء الحس، بل إنها تُعزَى فحسب إلى أي موضوع*"[2].

إن الواقعية الموضوعية إذاً أمر يتعلَّق بالأشياء في ذاتها أو بوجود الأشياء، ومثلها مثل المفاهيم والحدوس العقلية التي يمكن أن يُستدَلّ عليها إما عمليًّا وإما من خلال ترابُط الإدراكات معها حين لا تسعفنا التجربة في تقديم مساعدة لمعرفة النومينا؛ ففي مفهوم الإرادة يكون مفهوم العِلِّية متضمَّناً؛ ومن ثم فإن مفهوم الإرادة الخالصة يتضمَّن (عِلِّية) مع (حرية)، أي مفهوم لا يمكن أن يتحدَّد وفقاً لقوانين الطبيعة. وبالتالي لا يكون أي حدس تجريبي كافياً بوصفه برهاناً على واقعيته. لكنه مع ذلك يبرِّر واقعيته الموضوعية أوليًّا في القانون العملي الخالص"[3]؛ أي أننا نستدل على الواقعية الموضوعية للإرادة الخالصة أو بالأحرى على وجودها من خلال ممارستنا الحرية في القدرة على ممارسة الاختيار.

و"*ليس بالضرورة أن يكون التعيُّن هو شرط الواقعية الموضوعية للشيء أو للموضوع، بل يمكن أن يكون للمفهوم واقعية موضوعية دون أن يكون متحققاً فعليًّا؛ فمفهوم العِلِّية يصدُر كليًّا عن الفهم الخالص، وفي نفس الوقت فإن واقعيته الموضوعية بالنظر إلى الموضوعات بشكل عام تتأكد من خلال الاستدلال*"[4]

ليست الواقعية الموضوعية من حيث هي كذلك إذاً هي التعيُّن أو التحقُّق الفعلي، بل إنها تُستخدَم في مقابل الواقعية التجريبية، وهذا ما يوضحه كانط نفسه؛ إذ يقول: "*إننا نزعم واقعية تجريبية للمكان بالنظر إلى تجربة خاصة ممكنة، ومع ذلك*

(1) Kant, I., Kritik der Praktische, Op. Cit, P. 170.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.110.

(3) Kant, I., Kritik der Praktische, Op. Cit, P. 171.

(4) Ibid, PP. 171, 172.

نزعم له مثالية متعالية"[1].

فالواقعية التجريبية هنا تقف على طرف النقيض من المثالية المتعالية التي تُعَدّ مسئولة عن المفاهيم والحدوس العقلية الخالصة. وإذا كانت الحدوس العقلية كالإرادة توصَف بأن لها واقعية موضوعية؛ فإن من المشروع الحديث عن تقابُل بين الواقعية التجريبية والواقعية الموضوعية. وعلى هذا يمكن القول "*إن المصطلح العام الواقعية الموضوعية في الفلسفة الكانطية هو إيضاح للمفهوم العام للوجود، وفي معناه الأكثر عمومية يتضمن كل أحوال الوجود*"[2]، بل إنه يعني الوجود تماماً.

وإذا كان كانط يستخدم اصطلاح الواقعية المطلَقة فيبدو أنه استخدام عارض؛ إذ لم يُذكَر سوى مرتين متتاليتين في حديثه عن الزمان ويعني به الحقيقة القائمة بذاتها؛ فهل يمكن فهم الحقيقة أيضاً بمعنى الوجود؟

إن الإجابة على هذا السؤال تتطلَّب العودة إلى أرسطو؛ إذ يقول: "*إن المصطلحات وجود ولا وجود وُضعَت ابتداءً بالإشارة إلى المقولات، وثانيا بالإشارة إلى الإمكانية والفعلية....... وثالثاً بمعنى الصدق **True** والكذب. إن هذا يعتمد على جانب للموضوعات من حيث كونها مترابطة أو منفصلة؛ ومن ثم فالذي يفكّر في المنفصل ليكون منفصلاً والمترابط ليكون مترابطاً يملك الحقيقة، بينما يكون اعتقاده في الحالة المناقضة لتلك الموضوعات خطأً*"[3]. هذا يعني أن البحث في الصدق والكذب والبحث في الحقيقة ينتميان إلى البحث في الوجود؛ فهل يمكن أن نجد عند كانط شيئاً كهذا؟

يقول ويلفرد شيلر: "*إن مفهوم الوجود البسيط مرتبط داخلياً مع مفهوم الحقيقة*"[4]. فبأي معنًى إذاً يرتبط الوجود عند كانط بالحقيقة؟

إن كانط في المنطق يشير إلى أن الحقيقة هي الكمال؛ إذ يقول: "*إن الكمال الرئيسي للمعرفة، أي الشرط الماهوي الذي لا يفارق كل كمال هو الحقيقة. إن المرء*

---

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 64.

(2) Martin, G., Kant's Metaphysics, Op. Cit, P. 200.

(3) Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 1051.

(4) Sellars, Wilfrid, Science and Metaphysics,Humanities Press, New York, 1968, P.33.

يقول إن الحقيقة تقف في توافُق المعرفة مع الموضوع"[1]. فماذا يريد كانط أن يقول؟

إن هيدجر يتولّى الإجابة عن كانط فيقول: *"المعيار المنطقي المجرَّد للحقيقة هو الشرط الذي لا بد منه؛ ومن ثم فإن الشرط السالب لكل حقيقة علامة بعيدة للحقيقة. إن محكًّا آخر بوصفها الصحّة الصورية ليس بوسع المنطق العام (أن يأتيه)؛ لأن الحقيقة هي توافُق المعرفة مع الموضوع. هذا التعريف للحقيقة هو بالنسبة لكانط نفسه فهم ذاتي"*[2]. فما الذي يعنيه القول بأن الحقيقة هي توافق المعرفة مع الموضوع؟

إن كانط حين يعرّف الحقيقة وفقاً للتعريف التقليدي لها: الحقيقة هي مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان؛ قائلاً: *"الحقيقة هي توافُق المعرفة مع الموضوع"*[3]؛ يعني أن الحقيقة تتجلّى في التطابق. فما الذي يعنيه التطابق؟ هل يعني أن العبارة يجب أن تتطابق مع الشيء؟

كَلاّ، إنه يعني أن العبارة يجب أن تتوافق مع تصوُّرنا للشيء وليس مع الشيء نفسه. وتصوُّر الشيء يتطلّب استحضاره بشكل ما أو بآخر؛ أي يتطلّب حضوره وتكشُّفه في الوجود؛ أي تكشُّف وجوده.

لكننا نجد كانط يذهب في موضع آخر إلى أن الوصول إلى الحقيقة يتطلّب العمل وفقاً للقوانين العقلية؛ إذ يقول: *"إن الحقيقة... ليست في الموضوع بقدر ما يحدس، بل في الحكم على الموضوع نفسه بقدر ما نفكر فيه... إن الحقيقة والخطأ يوجدان في الحكم فحسب"*[4]؛ أي أن الحقيقة تتحقّق حين يكون بوسعنا أن نحيط بالكلّ مثلما في علاقة الموضوع بالمحمول أو الجواهر بالأعراض انطلاقاً من قوانين العقل بهدف إظهار الموجود أو الموضوع وإبرازه عن طريق الكشف عن علاقاته.

غير أن فهم الحقيقة على أنها توجد في الحكم يعني أن الحقيقة هي الصحة، و*"الحقيقة بوصفها صحة مؤسسة على الحقيقة بوصفها لا تحجب"*[5]. فما الذي

---

(1) Kant, I., Begriff der Logic, inhalt in Band IIX, Sämtliche Werke, Leopold Voss, Leipzig, 1868, P. 50.

(2) Heidegger, M., Phänomenologische, Op. Cit, P. 189.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 193.

(4) Ibid, P.270.

(5) Heidegger, Sein und Wahrheit,Gesamtausgabe, Band 36, 37, Vittorio =

يعنيه القول بأن الحقيقة هي اللاتحجب؟ إنه يعني أن الحقيقة شأنها شأن الوجود لا تظهر أبداً، إنها تختفي لتُظهر الموجود، وتتّخذ منه وسيلة لتجلّيها.

تتجلّى الحقيقة إذاً أو الوجود في تطابق المفهوم مع الحدس فيتحدَّد الموجود، وهنا يكون الوجود هو كشف اللاتحجُّب. وفي الموجود تتحجَّب الإليثيا- الحقيقة - أي الوجود. الوجود يحتجب ليُظهر الموجود.

لكنّ كانط ينظر للحقيقة على أنها الحقيقة المتجلِّية عبر القواعد الصورية؛ لأن "*المنطق عنده يسمّى بحقّ منطق الحقيقة؛ لأنه يتضمّن حقيقة كل القواعد الضرورية الصورية؛ أي لا ينظر إلى الموضوعات والتي بدونها تكون معرفتنا في ذاتها غير حقيقية*"[1]؛ ومن ثم فإن الحقيقة المنطقية عنده لا تعبأ بحضور الشيء أو الموجود، وهو نفسه يفرق بين ربط الوجود والربط المنطقي ويعتبر الأخير صوريًّا. لكن إذا ما رجعنا إلى اعتبار كانط أن الفلسفة المتعالية أو الخالصة "*حين تكون صورية تسمى منطقاً*" واعتباره أن الفلسفة المتعالية هي التي تؤسس وجود كل موجود؛ فإن الحقيقة المنطقية عنده لا تبدو منبتّة الصلة تماماً عن الأشياء بوصفها تصوّرات، وإنما هي بالأحرى تؤسس وجودها.

الحقيقة إذاً تعني أن الظاهرة تتجلّى في أفق الوجود حين تُحقِّق شرط وجودها، وهذا ما يؤكده كانط نفسه بقوله: "*لم نتجول في أرض الفهم الخالص، ولم نُولِ كل قسم فيها العناية الواجبة فحسب، بل لقد اجتزنا أيضاً هذه الأرض وحدّدنا لكل شيء فيها موقعه. لكنّ هذه الأرض جزيرة أحاطتها الطبيعة بحدود لا تتغيّر. إنها أرض الحقيقة (اسم ساحر) يحيط بها محيط مترامي الأطراف وعاصف هو المقرّ الحقيقي للظاهر؛ حيث يوهِم الضباب المتلبِّد الكثيف والجليد الذي يذوب سريعاً بأرض جديدة، بينما تخدع الآمال الجوفاء الملاّح السابح في الخيال باكتشاف يدفع به إلى مغامرات لا سبيل له إلى درئها أبداً، ولا يمكنه أن يصل فيها إلى نهاية*"[2]. إن أرض الفهم الخالص إذاً هي أرض حقيقة الموجود، لكنّ هذه الأرض مقرّ للظاهر؛ أي للوجود، وهي محيط مترامي الشطوط تفتقد السباحة فيه معونة

Klostermann Verlag, Frankfurt, 2001, P. 140.

(1) Kant, I., Begriff der Logic ,Op. Cit, P. 16.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, PP. 232, 233.

التجربة؛ ومع ذلك فهو المقرّ الحقيقي للموجود؛ أي أن الحقيقة أو الوجود هو مقرّ الموجود، خاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أن الوجود يتبدّى على النحو الأصيل كمفهوم عقلي خالص في أرض الفهم، ومن هنا تكون الحقيقة بما هي حقيقة هي الوجود بما هو وجود.

لكن إذا كان الوجود بوصفه حقيقة ينتمي إلى وجود كل موجود؛ فهل يمكن أن يكون الوجود كُـلاًّ أم لا بغضّ النظر عن اختلاف أنواع التجلّي؟

ح - الوجود بوصفه كُلاًّ:

ما الذي يعنيه القول إن الوجود هو الكل؟ هل يعني أن الوجود هو مجموع الموجود؟

يقول كانط: *"ما زال ثمة أمر ثانٍ جدير بالانتباه، وهو الأمر الفلسفي المعماري، أعني أن نفهم على نحو صحيح فكرة الكل، وأن نفهم منها كل تلك الأجزاء في علاقاتها المتبادلة مع بعضها البعض عن طريق اشتقاقها من مفهوم ذلك الكل"*(1).

فالفهم الصحيح للكلّ إذاً يتيح لنا فهم كل الأجزاء، سواءً أكان ذلك من حيث ذاتها أم من حيث علاقاتها بالأجزاء الأخرى، لكن يجب أن نضع في اعتبارنا أن الكل يمكن أن يُفهَم بالمعنى التجريبي وبالمعنى المطلَق *"الكلّ بالمعنى التجريبي هو دائماً مجرّد كلّ مقارَن، أما الكل المطلَق للكمّ (كل العالم) للانقسام وللاشتقاق ولشرط الوجود بشكل عام... فهو شيء لا يلتمس من تجربة ممكنة"*(2).

الكلّ الذي يمكّننا من فهم الأجزاء إذاً أولي لامشروط؛ يقول كانط: *"إن الكلّ المطلَق لسلسلة الشروط التي للمشروط المعطى هو دائماً لامشروط؛ لأن خارجه لا توجد شروط بالنظر إليها يمكن أن يكون مشروطاً. إن هذا الكل المطلَق لمثل هذه السلسلة هو فكرة فحسب، أو بالأحرى مفهوم إجمالي، ويجب أن يبحث عن إمكانه في علاقته بهذا النوع الذي يمكن أن يكون متضمَّناً فيه وعليه.... مثلما يكون اللامشروط بوصفه الفكرة المتعالية الأصيلة"*(3).

---

(1) Ibid, P. 115.

(2) Ibid, P. 384.

(3) Ibid, PP. 333, 334.

ويبدو هنا التشابه واضحاً تماماً بين الكل وبين النومينا؛ فالكل المطلق ليس موجوداً متعيناً. إنه فكرة أو مفهوم، لكنه ليس وهماً، وإنما هو الكل الجامع الموحد للأجزاء أو الموجودات. إنه الأول الذي يسبق وجود الكل و"*الكل هنا هو العالم؛ أي مكان العرض الذي نقيم فيه كل تجاربنا*"(1)؛ أي أن الكل هو الساحة أو المسرح العام لكل موجود. إنه العالم الذي يُعلَم ويُعرَف انطلاقاً منه كل موجود. والعالم من حيث هو موضوع للحس الخارجي يكون طبيعة. و"*الطبيعة هي وجود الأشياء بقدر ما تتعيَّن وفقا لقوانين كلية*"(2)؛ والطبيعة ليست شيئاً آخر غير الوجود؛ وعلى هذا فالكل هو الوجود، وبما أنه كذلك فإنني "*أملك [هذا الكل] في المفهوم فحسب، ولا يوجد أبداً بوصفه كُلاًّ في الحدس*"(3)؛ أي في الحدس الحسي.

وحين يكون هذا هو شأن الكل فـ "*ليس من المسموح أبداً أن نقول عن مثل هذا الكل... إنه ينشأ من أجزاء لا متناهية؛ لأنه على الرغم من أن جميع الأجزاء متضمَّنة في حدس الكل؛ فإن كلّ الانقسام ليس متضمَّناً فيه... لكن بما أن التراجع لا متناه؛ فإن كل الأطراف (الأجزاء) التي يصل إليها يتضمَّنها الكل المعطَى كتجميعات... وتنطبق هذه الملاحظة العامة على المكان ابتداءً؛ فكل مكان محَدَس في حدوده هو كلٌّ من هذا النوع*"(4). الكل إذاً لا ينشأ من التجميع، ولكنه يحوي كل ما يوجد. إنه أشبه بالمكان الحاوي.

وقد سبق قراءة المكان الخالص من حيث هو حدس خالص أي مبدأ صوري أوّلي على أنه يُؤوَّل كتحوير من تحويرات الوجود. فالوجود إذاً هو الكل الذي يجمِّع ويوحِّد ويحفظ الموجود ويصونه من السقوط في لُجَّة العدم. ويبدو التقارب بين فهم كانط و أرسطو للكل واضحاً حين ، يقول أرسطو: الكل يعني 1- ذلك الذي لا يغيب عنه واحداً من الأجزاء التي يقال أنها تؤلف الكل بالطبيعة. 2- ما يتضمن الأشياء يتضمن أنهم يشكلون وحدة"(5)؛ فالكل عند أرسطو هو الكل الجامع والموحد.

---

(1) Simon, J., Kant die Fremde, Op. Cit, P. 333.

(2) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 417.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 408.

(4) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.412.

(5) Taylor, Element of Metaphysics, Op. Cit, PP. 85, 86.

وإذا كان الوجود هو الكل؛ ألا يمكننا أن نتحدَّث عن وحدة هذا الكلّ؟

ط- وحدة الوجود:

لعلّ أول سؤال يَعِنّ لنا هنا هو : كيف يمكن أن نفهم وحدة الوجود؟ وإذا كانت الوحدة صفة لما هو واحد؛ فهل يمكن أن يكون الوجود واحداً ؟ أي هل يمكن أن يتماهى الوجود مع أجزائه بحيث يصبح الوجود هو عين الموجودات؟

كَلاَّ؛ إن وحدة الوجود تعني أن الوجود بما هو وجود كلٌّ وليس مجرَّد تجميع لأجزاء، ولكنها لا تعني أن الوجود والموجودات شيء واحد؛ فوحدة الوجود إذاً تعني أن الوجود هو الواحد الموحِّد للكل؛ ومن ثم يكون البحث في وحدة الوجود بحثاً في كيفية توحيد الوجود للموجودات بهدف إظهارها في الوجود، أي كيف يكون كل موجود منتمياً إلى الوجود وفي نفس الوقت يكون ذاته؛ فكيف يمكن أن تُفهَم هذه الوحدة؟

وإذا كان أرسطو يقول: "*الوجود والوحدة هما نفس الشيء*"[1]، ويعرض لكيفية ذلك عرضاً ميتافيزيقياً؛ فإننا نجد تايلور يبدأ بعرض إشكالية وحدة الوجود - أو بتعبيره العالم- بطريقة مبسطة قائلاً: "بأي طريقة يمكن أن يكون العالم واحداً ومتعدِّداً في نفس الوقت؟ كيف يمكن لخصائص الوحدة النسقية والتنوُّع اللامتناهي أن يفكِّر فيهما مترابطين بوصفهما ينتميان إلى نفس الواقع؟ يجب أن نسأل هل يكون الواقع واحداً أم كثيراً؟ وإذا كان الأثنين؛ فكيف ترتبط الوحدة والكثرة؟

1 - إن الرؤى الوحداوية تشدِّد مبدئيًّا على وحدة الواقعي، وتميل إلى معالجة الكثرة والتنوُّع بوصفها وهمية، أو على الأقل بوصفها ذات أهمية ثانوية.

2- الصور المتنوِّعة لمذهب الكثرة الذي وفقاً له يكون التنوُّع والكثرة للموجودات الواقعية هي الواقعة الأولية، ووحدتها النسقية إما أنها وهم وإما أنها شكل ثانوي فيما يتعلَّق بطبيعتها.

3- مذهب المونادات الذي يهدف إلى احداث انسجام يناصر الوحدة ومن يناصر الكثرة وعن طريق معالجة العالم بوصفه كثرة لأشياء مستقلّة حقًّا أو مونادات، والتي بكيفية ما ارتبطت معاً داخل نسق من وجهة النظر هذه؛ فإن الكثرة

---

(1) Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 1023.

والوحدة النسقية يكونان بالمثل حقيقيتين ومهمتين بالنسبة لفهم العالم، ولكنهما ينتميان لأصل مختلف؛ فوجود الكثرة ملازم للأشياء نفسها، والوحدة خارجية بالنسبة لها، وتأتي من مصدر خارجي"[1].

غير أن بوسعنا أن نتحدَّث عن وحدة للوجود لا تندرج ضمن أيٍّ من هذه التعريفات؛ إذ أن كانط، وإن كان تفكيره يتضمَّن القول بوحدة الوجود، لا ينظر إلى الكثرة على أنها وهْم. كما أنه لا يعتبر الكثرة هي الواقعة الأولية والنهائية؛ لأن الأولي لديه سابق على الكثرة؛ ومن ثم فإن ثمة وحدة للوجود عنده، لكنه في نفس الوقت يؤمن بتعدُّد الموجودات أو الظواهر الحسية التي تُمدُّنا بالحدوس الحسية التي تعمل المفاهيم العقلية على ترابُطها؛ وبالتالي "*يؤمن كانط بأنه يجب أن يكون هناك وحدة عليا يمكن أن يُفهَم منها كل من الحدوس الخالصة للحساسية والمفاهيم الخالصة الأساسية للفهم والمُثُل المتعالية للعقل*"[2]. فمن أين يصدُر تصوُّر هذه الوحدة؟

لا يمكن أن يصدُر تصوُّر هذه الوحدة من التأليف، بل على العكس "*إنها هي التي تجعل مفهوم التأليف ممكناً ابتداءً بإضافته إلى تصوُّر المتعدِّد*"[3]؛ أي أن التأليف ما هو إلا تجلٍّ أنطولوجي لها؛ فلأن هناك وحدة فعلية يكون بوسعنا انطلاقاً من هذه الوحدة أن نمارس التأليف.

ويرى جوتفريد مارتن أن وحدة المتعدِّد ليست مقولة من المقولات؛ إذ يقول على لسان كانط: "*هذه الوحدة التي تسبق أوليًّا كل مفاهيم التأليف ليست مقولة الوحدة؛ لأن كل المقولات مؤسَّسة في الوظائف المنطقية في الأحكام. وفي هذه الوظائف يوجد تأليف؛ وفضلاً عن هذا وحدة للمفهوم المعطَى والتي تمّ التفكير فيها بالفعل؛ ومن ثم فالمقولة تفترض ابتداءَ التأليف. إننا يجب أن ننظر إلى أعلى بالنسبة لهذه الوحدة (بوصفها كيفية)، أعني فيما يحوي هو نفسه أساس وحدة المفاهيم المختلفة في الأحكام، وفضلاً عن هذا إمكانية الفهم حتى بالنظر إلى التوظيف المنطقي.[ثم يعلق قائلاً] بهذا الارتقاء إلى المفهوم الأعلى للوحدة وصل*

(1) Ibid, P. 1003.

(2) Martin, G., Kant's Metaphysics, Op. Cit, P. 98.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 122.

كانط إلى ذروة فكره، وفي نفس الوقت أسّس اتّصاله الحقّيقي بالتقاليد الفلسفية العظيمة "[1].

وإذا كانت هذه الوحدة تركّز على وحدة المتنوّع؛ فإن كانط يتحدّث عن نوع آخر من الوحدة يتجلّى من الوجود ذاته. إنها وحدة الربط الذي لا يعطَى؛ إذ يقول: "*إن ربط المتنوّع بشكل عام لا يمكن أن يأتي لنا أبداً من خلال الحواس، ولا يكون متضمَّناً في الصورة الخالصة للحدس الحسي. إنه فعل لتلقائية ملَكة التصوُّر..... إن الربط هو المفهوم الوحيد الذي لا يعطَى من خلال الأشياء... لكنّ مفهوم الربط يتضمَّن بالإضافة لمفهوم المتنوِّع وتأليفه، يتضمَّن وحدته. والربط هو تصوُّر لوحدة المتنوِّع التأليفية؛ إن تصوُّر هذه الوحدة لا يمكن أن ينشأ من الربط* "[2].

الربط إذاً هو الذي يوحّد الموجود ويجمعه ليظهر ويتبدّى في نور الوجود. لكن لماذا استخدم كانط مصطلح الربط تحديداً ولم يستخدم مصطلحاً آخر؟

يقول جوتفريد مارتن: "*إن كانط يستخدم المصطلح* ***Verbendung*** *ربط هنا؛ لأن هذا المصطلح في اللغة الألمانية يمكن أن يعبّر عن كل من الحالة والفعل؛ ومن ثم يجعل من السهل عليه بشكل خاص أن يعود من الحالة إلى الفعل* "[3]؛ فالربط إذاً يتيح الانتقال من الوجود بوصفه وجوداً إلى الموجود بوصفه

متّحداً مع نفسه أي من حيث وجوده من خلال الفعل "يوجد" الذي يظهر تجلي الربط على نحو فعلي.

ومن هذا يتَّضح أن الوحدة التي يتمتَّع بها الوجود والتي تتيح للموجود أن يتّحد يجب أن تكون سابقة على وجود كل موجود؛ يقول كانط: "*هذه الوحدة، والتي هي أولية، تسبق كل مفاهيم الربط، وليست هي مقولة الوحدة*"[4]. إنها الوحدة الموحِّدة للكل أي الوجود "*لأن الوحدة هي التوحيد الأساسي، هذا يعني أن نقول إن تصوُّر الوحدة يحدث بوصفه توحيداً لما يتطلَّب حدس الوحدة بوصفه كُلاً*

Martin, G., Kant's Metaphysics, Op. Cit, P. 98. (1)

Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.122, 123. (2)

Martin, G., Kant's Metaphysics, Op. Cit, P. 124. (3)

Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 123. (4)

بنائيًا"[1].

ومن هذا يتَّضح أيضاً أن الوحدة التي يتمتَّع بها الوجود هي أمر لا ينفصل عنه، أي أن الوحدة هي الوجود. ومن حيث كون الوحدة هي الوجود والوجود هو الوحدة؛ فإنهما ينتميان إلى بعضهما البعض. وهنا يتَّضح عمق الأصالة في تفكير كانط؛ لأن "*انتماء المعيّة للوجود والوحدة يوضّح بالفعل التفكير في البداية العظيمة للفلسفة الغربية عندما يسمّي المرء لنا اليوم العنوانين الوجود والوحدة. بصريح العبارة نكون بالكاد قادرين على إعطاء إجابة كافية أو أن نلمح أساس انتماء المعيّة هذا من حيث هو انتماء معيّة لكليهما؛ لأننا لا نفكر في الوحدة والمتّحد من الماهيّة المجمِّعة للوجوس، ولا نفكر في الوجود بوصفه حضوراً محتجباً بذاته، ولا نفكّر بالفعل أبداً في انتمائهما معاً من حيث المعنى اليوناني المتروك وغير المفكَّر فيه*"[2].

يوجد إذاً نسب أصيل بين الوجود من حيث هو الربط واللوجوس (العقل) اليوناني؛ فكلاهما يعودان من حيث الأصل اللغوي إلى مصدر واحد، وخاصيتهما الرئيسية التوحيد والجمع.

وخلاصة القول: "*إن مرجعية الوجود والوحدة والكمال وحقيقة اللوجوس تنتمي إلى المشكلات المركزية للأنطولوجيا... إننا نعتقد أن أفلاطون وأرسطو وأوغسطين والإكويني وليبنتز وكانط كانوا جميعاً يُكابدون نفس الأسئلة العظيمة؛ ما الوحدة؟ ما الحقيقة؟ ما الوجود؟ بالإشارة إلى وحدة العقل* ***Ratio***"[3].

غير أن تصوُّر الوجود بوصفه الواحد الموحِّد للكل يعني أن الوجود هو ما منه يبدأ كل ربط وكل وحدة؛ ومن ثم فالوجود هو المبدأ الأول؛ فهل يمكن أن يكون الوجود هو المبدأ؟

إن هذا يدعونا للبحث في طبيعة المبادئ عند كانط.

Martin, G., Kant's Metaphysics, Op. Cit, P. 125. (1)

Heidegger, M., Kant's These über, Op. Cit, P. 17. (2)

Martin, G., Kant's Metaphysics, Op. Cit, PP. 111, 112. (3)

الفصل الخامس

البحث فى المبادئ والعلل الأولى بوصفه بحثاً فى الوجود عند كانط

تمهيد.

أولاً- مبادئ العقل النظري:

1-البحث في مبدأي الزمان والمكان بوصفه بحثاً في الوجود.

2- مبدأ عدم التناقض.

3- مبدأ الهُويَّة.

4- مبدأ وحدة الإدراك.

5- مبدأ العِلَّة عند كانط.

6- مبادئ مماثَلات التجربة:

أ- مبدأ دوام الجوهر.

ب- مبدأ التتالي.

جـ- مبدأ المَعيَّة.

ثانياً- مبادئ العقل العملي:

أ- مبادئ الأخلاق:

1- مبدأ حرية الإرادة.

2- مبدأ خلود النفـس.

3- الله بوصفه المبدأ الأول.

ب- مبادئ السياسة.

ثالثاً- مبادئ الذوق.

تمهيد

يُعَدّ البحث في المبادئ والعِلل الأولى بحثاً فلسفيًّا أصيلاً يهدف في المقام الأول إلى البحث عن المبدأ الأول الذي يتأسَّس عليه الوجود. كما يهدف إلى الكشف عن العِلَّة الأولى للوجود والغاية من وجود الموجودات. ويبحث أيضاً عن المبادئ الأولى التي تحكم وجود كلّ موجود.

ومن الناحية التاريخية يُعَدّ السؤال عن السبب أو العِلَّة للأحداث التي تقع في العالم، وتُعَدّ مصدراً من مصادر إثارة الدهشة الفلسفية؛ أقدم في الطرح من البحث في الوجود بما هو وجود.

وإذا كان الإنسان دائماً أبداً يسأل مدفوعاً بفضوله المعرفي الذي جُبِل عليه أصلاً عن السبب الذي من أجله وُجدت حادثة ما؛ ليحقِّق الإشباع المعرفي أولاً؛ وليُفعِّل ما يترتَّب على معرفته للسبب من صياغته لمبدأ عام يحكُم وجود فئة بعينها من الموجودات؛ أو إحقاقاً لحقّ، أو إبطالاً لباطل، أو معاقبة مسيء، أو إثابة محسن.... إلخ - إذا كان الأمر كذلك- فإن السؤال عن السبب أو العِلَّة القريبة ينتمي بشكل عام إلى عالم التجربة. أما البحث عن المبدأ أو العِلَّة الأولى فهو غاية البحث الفلسفي.

ومن هذا المنطلَق اعتبر طاليس الماء مبدأ الكون. بينما اعتبر انكسيمانس الهواء المبدأ الأول. واعتبر أنكسماندرس اللامتناهي المجرَّد المبدأ الأول. أما بارمنيدس فاعتبر الواحد المبدأ الأول. وجاء أفلاطون فاعتبر الخير الأسمَى المبدأ الأول.

أما أرسطو فقد عدّ البحث في المبادئ والعِلل الأولى منتمياً إلى صميم البحث الفلسفي؛ لأنه السبيل إلى الحكمة؛ إذ يقول: "*إن كلّ الناس يفترضون أن ما يسمَّى الحكمة يتعامل مع العِلل والمبادئ الأولى للأشياء.... ومن الواضح عندئذٍ أن الحكمة هي معرفة عن مبادئ وعِلل معيَّنة. وطالما أننا نبحث عن هذه المعرفة فيجب أن نبحث من أي نوع تكون هذه العِلل والمبادئ التي معرفتها هي الحكمة*"[1].

Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 981. (1)

وفي الفلسفة الحديثة نجد ديكارت يعتبر الطريق الأسمَى والأوثق لتحصيل المعرفة هو "*البحث عن العِلل الأولى والمبادئ الحقَّة التي يستطيع المرء أن يستنبط منها أسباب كلّ ما في مقدورنا أن نعرفه. وعلى هؤلاء الذين اشتغلوا بهذا البحث على الخصوص أطلق الناس اسم الفلاسفة*"[1].

ولم يكن بوسع كانط – الذي تُمثِّل فلسفته الامتداد الطبيعي للميتافيزيقا الغربية الممتدّة من اليونان – أن يغفل البحث في المبادئ والعِلل الأولى؛ إذ نراه يقول: "*لا يمكن للفيلسوف أن يتمنَّى شيئاً أكثر من أن يكون بوسعه استنباط المفاهيم المتعدِّدة، أو المبادئ الأساسية – التي بدت له من قبل مُشتَّتة عبر الاستعمال– من مبدأ*"[2] *أولي واحد*"[3].

وقد أبدى كانط اهتماماً ملحوظاً بالبحث في المبادئ والعِلل الأولى في شتّى المباحث الفلسفية والعلوم والرياضيات والسياسة والفنّ والتاريخ منذ بداية حياته الفلسفية حتى أواخر أيامه.

وسوف يقتصر الباحث في هذا الفصل على تناول مبادئ العقل النظري والعقل العملي ومبادئ السياسة والذوق. ولن يتناول مبدأ الغائيّة إلا بقدر ما يكون ذلك ضروريًّا؛ حيث قُدِّمت عنه دراسة سابقة.

ويأتي اهتمام كانط بالبحث في المبادئ متمشِّياً مع روح عصره؛ إذ يقول فريدريك بسر: "*بوسعنا أن نعطي معنًى واحداً عامًّا لكلّ المعاني المختلفة للميتافيزيقا. إنه معنى القرن الثامن عشر للميتافيزيقا بوصفها العلم الأساسي علم المبادئ الأولى والصفات الأكثر عمومية للأشياء*"[4].

والسؤال الذي يطرَح نفسه هنا هو: إذا كان أرسطو يقول إن "*المبدأ بوصفه*

---

(1) ديكارت، رينيه: مبادئ الفلسفة، المرجع السابق، ص 33. بالمكتبة

(2) يعرِّف كانط المبدأ تعريفاً غريباً فيقول: "إن تعبير مبدأ Prinzip غامض، ويعني في العادة فحسب أيّ معرفة يمكن أن تُستخدَم كمبدأ مع أنها في ذاتها وأصلها الخاص لا تكون مبدأً Prinzipium". انظر: Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, PP.274, 275.

(3) Kant, I., Prolegomena, Op.Cit, P.451.

(4) Beisere, Fredrik, Kant , Op.Cit, P. 27.

الأول هو ما منه يتأصل كل شيء... وما منه يأتي الشيء ابتداءً ليوجد"[1]؛ فما دور المبادئ أو المبدأ في فلسفة كانط؟

بتعبير آخر: هل المبادئ عند كانط تنظيمية، وهذا ما يبدو أنه يتماشى مع القراءة الشائعة لفلسفة كانط، والتي يبدو معها المبدأ مجرَّد تجميع لشتات المتعدِّد سواءً أكان هذا المتعدِّد أشياء وموضوعات أم أفعالاً؟ أم أن المبادئ عنده تكوينية بحيث يبدو المبدأ ذا طابع أنطولوجي يتجلَّى الشيء أو الموجود أو حتى الفعل عنه بشكل ما أو بآخر على اختلاف مستويات التجلِّي؟

وإذا أمكن قراءة المبادئ عند كانط على أنها تكوينية؛ فهل يمكن أن تُرَدّ هذه المبادئ إلى مبدأ واحد يُعَدّ المبدأ الأول أو العِلّة الأولى التي يصدُر عنها كلّ ما هو موجود؟ أم أن المبادئ عنده تتجاور في المجالات المختلفة؛ ومن ثم لا يوجَد تدرُّج هرمي؟

وأخيراً هل يمكن بالفعل أن يكون البحث في المبادئ والعِلل الأولى عند كانط - الفيلسوف الذي يعتبره البعض فيلسوف نظرية المعرفة - بحثاً في الوجود؟ وإن كان الأمر كذلك فبأي معنًى يمكن فهم بحث كانط في المبادئ والعِلل الأولى على أنه كذلك؟

لِتكُنْ بداية الإجابة عن هذه التساؤُلات بالتعرُّف على مبادئ العقل النظري.

أولاً- مبادئ العقل النظري:

1- البحث في مبدأي الزمان والمكان بوصفه بحثاً في الوجود:

لعلّ أول سؤال قد يَعِنّ هنا هو: هل ثمة مشروعية لتجزئة معالجَة كانط الزمان والمكان إلى ثلاث جزئيات: الزمان والمكان بوصفهما يتعلّقان بوجود الموجود، والبحث في الزمان والمكان بوصفه بحثاً في الوجود، والزمان والمكان بوصفهما مبدأين؟ ليكُنْ الردّ على هذا التساؤل من خلال المعالجة نفسها...

يقول كانط: "*أفهم تحت العرض المتعالي شرح مفهوم بوصفه مبدأً* ***Prinzip*** *يمكّننا من أن نَفهَم إمكانية معارف تأليفية أولية أخرى، ويتطلّب لهذا الغرض*

---

(1) Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 1013.

*أمران: 1- أن تصدُر **herflieben** مثل هذه المعارف فعليًّا من المفهوم المعطَى. 2- أن تكون هذه المعارف ممكِنة فقط بافتراض نمط التفسير المعطَى لهذا المفهوم فقط*"[1].

فإن أمكننا أن نُثبِت أن هذه المعارف تصدُر من مفهومي الزمان والمكان، وأن المعرفة لا تكون ممكِنة إلا بافتراض الزمان والمكان؛ يمكننا أن نقول إنهما عند كانط مبدآن. لكن يتطلَّب الأمر بالضرورة قبل القيام بذلك إثبات أنهما حدسان مجرَّدان أو مفهومان لا يُشتَقّان من التجربة.

ويتساءل كانط: "*كيف يكون ممكِناً أن يُحدَس **Anschauen** شيء ما أوليًّا؟ إن الحدس هو تصوُّر يعتمد بشكل مباشر على حضور الموضوع؛ وبذلك يبدو من غير الممكن أن تُحدِس حدساً أوليًّا بشكل أصيل*"[2]؛ طالما أن الحدس يتطلَّب حضور الموضوع أولاً. فكيف يتسنَّى لحدس الموضوع إذاً أن يكون سابقاً على الموضوع نفسه؟ فهل تكون كلّ محاولة للحديث عن مبادئ أولية عبثاً؟

كَـلاَّ. فَعَلَى الرغم من أن كانط يُصرّ على ضرورة حضور الموضوع حتى يمكن أن ينشأ حدس فإن الحدس الذي يتحدَّث عنه كانط هنا هو الحدس الحسي؛ إذ يقول: "*إن كان يجب على حدسنا أن يكون من النوع الذي يتصوّر الأشياء مثلما تكون في ذاتها؛ فلا يمكن أن يوجد حدس أولي، بل سيكون تجريبيًّا دائماً؛ لأنه ليس بوسعي أن أعْرف ما يحتويه الموضوع في ذاته اللهمّ إلا أن يكون الموضوع حاضراً ومعطًى لي*"[3].

وفضلاً عن هذا ليس نمط الحدس الحسي هو الحدس الوحيد، وأن ما يصلني من الموضوع الحاضر أمامي لن يعدو كونه مدرَكاً حسِّيًّا، أي المتعدِّد الذي هو عبارة عن شتات لا تنشأ عنه معرفة؛ لأن الإدراك الحسي بذاته لا يشكل معرفة، ولا يمكن أن يكون أوليًّا؛ ومن ثم فليس هناك سوى مخرج واحد للحديث عن معرفة ممكِنة أن يكون الحدس الخالص "*صورة الحساسية التي تتقدَّم في ذاتي على الانطباعات الفعلية، وبذلك أتأثَّر بالموضوعات ... إنه إذاً صورة الحدس الحسي، وبذلك يمكننا أن نُحدِس الأشياء أوليًّا. لكننا أيضاً نَعرِف الموضوعات مثلما يمكن*

---

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 61.

(2) Kant, I., Prolegomena, Op.Cit, P.402.

(3) Ibid, P. 403.

أن تبدو لنا (لحِسّنا) لا مثلما يمكن أن تكون في ذاتها"[(1)].

وإذا كان كلّ ما أعرفه أعرفه في زمان ما ومكان ما؛ فإن الزمان والمكان إذاً يبدوان على أنهما شرطان أوليان لكلّ معرفة، أو بتعبير أدقّ مبدآن أوليّان؛ فهل تصدُر عنهما معارف أولية؟ لِنَرَ.

إننا إذا توجّهنا على سبيل المثال إلى مفهوم الحركة في علم الميكانيكا؛ فسوف نجد أن الحركة لا تُفهَم إلا بوصفها تغيُّراً في الزمان؛ إذ يقول كانط: "*إن مفهوم التغيُّر ومعه مفهوم الحركة بوصفها تغيُّراً في المحلّ* ***Ort*** *يكون ممكناً فقط من خلال وفي تصوُّر الزمان*"[(2)]. وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أن الزمان مفهوم أولي وشرط أساسي لفهم الحركة؛ ومن ثم فهو لا يُعرَف من خلال حركة المتقدِّم والمتأخِّر كما ذهب أرسطو، بل بالأحرى لا يُفهَم المتقدِّم والمتأخِّر أبداً إلا إذا افتُرِض الزمان مقدَّماً.

كما أننا إذا توجّهنا صوب الرياضيات؛ فسوف نجد أن "*الهندسة تتأسّس على الحدس الخالص للمكان، وأن علم الحساب يستحضر لنفسه مفهوم العدد من خلال الإضافة المتتالية للوحدات في الزمان.... لكنّ التصوُّرين كليهما حدسان مجرَّدان؛ لأننا إذا أقصينا الحدوس التجريبية للأجسام، أعني ما ينتمي للإحساس فسوف يبقى الزمان والمكان؛ فهُما إذاً حدسان خالصان يتأسّس عليهما أوليًّا الحدوس الحسية؛ ولذلك فلا يمكن أبداً أن نُقصيهما... إنهما صورتان مجرَّدتان لحساسيتنا يجب أن يسبقا كلّ حدس تجريبي، أي إدراك الموضوعات. ويمكن وفقاً لهما أن تُعرَف الموضوعات أوليًّا*"[(3)].

من هذا يتَّضح أن المعارف تصدُر بالفعل عن مبدأي الزمان والمكان بوصفهما شرطين ضروريين لكلّ معرفة ممكِنة؛ فهل يمكن أن نُثبِت أن المعارف لا تكون ممكِنة إلا بافتراضهما؟

يلجأ كانط في محاولة منه لتوضيح ضرورة توافُر مبدأي الزمان والمكان إلى ضرب مثال من الحياة اليومية؛ فيقول: "*ما الذي يمكن أن يكون مشابهاً حقًّا ومماثِلاً في كلّ*

---

(1) Ibid, PP. 403, 404.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 67.

(3) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 404.

الأجزاء ليدي وأذني من صورتيهما في المرآة؟ ومع ذلك ليس بوسعي أن أضع مثل هذه اليد في موضع صورتها كما تُرى في المرآة؛ لأنه إذا كانت هذه اليد هي اليد اليمنى فإن التي تكون في المرآة هي يد يسرى، وأن صورة الأذن اليمنى يسرى، ولا يمكن أن نضع الأولى موضع الثانية. والآن لا يوجد هنا اختلافات داخلية يمكن لأي فهم أن يُفكِّر فيها. ومع ذلك توجد اختلافات داخلية مثلما تُعلِّمنا الحواس؛ لأن اليد اليمني لا يمكن أن توضَع موضع اليد اليسرى بغضّ النظر عن كلّ ما بينهما من تشأبه وتماثُل (فهما لا يمكن أن يتطابقا)، وقفّاز إحداهما لا يمكن أن يُستخدَم للأخرى؛ فما الحلّ الآن؟ إن هذه الموضوعات ليست تصوُّرات للأشياء مثلما تكون في ذاتها، أو كما يعرفها الفهم الخالص بل هي حدوس حسية، أي ظواهر تتأسّس إمكانياتها على علاقات معيَّنة لشيء ما آخر غير معروف في ذاته، أعني حساسيتنا. ومن هذا يتّضح أن المكان صورة الحدس الخارجي والتحديد الداخلي لكلّ مكان يكون فقط من خلال تحديد العلاقات الخارجية للمكان الكلّي باعتبار كلّ مكان جزءًا من المكان الكلّي بالنسبة لعلاقات الحواس الخارجية، أي أن الجزء يكون ممكناً من خلال الكلّ "(1).

وإذا كان هذا يدلّ على ضرورة افتراض المكان الكلِّي كمبدأ أول لإمكانية كلّ معرفة حقيقية أو فعلية، أي بوصفه ما منه يبدأ بالضرورة كلّ ما يمكن أن يوجد أو يعرف؛ فإنه في الوقت ذاته يدحض دعوى أولئك الذين يزعمون أن المكان شيء واقعي، ويُعَدّ دعامة للأشياء في ذاتها؛ إذ لو كان كذلك لأمكن استبدال الواحدة مكان الأخرى لتَماثُل المواضع، وهذا ما لا يتوافَر في الواقع.

وإذا كان كانط لم يضرب مثلاً يوضِّح به ضرورة تصوُّر مبدأ الزمان كشرط أولي لا يستقيم تفسير المعرفة إلا به؛ فيمكننا أن نضرب مثلاً لذلك بالاستعانة بالمثل السابق للمكان؛ فهَبْ أن شخصاً ما قرّر قتل شخص آخر لخلاف بينهما، وحدّد موعد ارتكابه هذا الجُرم في الساعة الثانية بعد منتصف الليل من يوم الجمعة، ونفّذ ما أراد. لكنه بعد أن فعل فعلته شعر بالندم؛ فهل يمكن أن ينتظر الساعة الثانية بعد منتصف الليل يوم الجمعة من نفس الشهر في العام المقبل ليتراجع عن فعلته؟ أو بتعبير آخر هل يمكن أن يعيد الزمن إلى تلك اللحظة التي ارتكب فيها الحادث؟ إن

---

(1) Ibid, P. 408.

ك يكون ممكِناً عبر الذاكرة فقط. إنه يمكن أن يستعيد ما حدث، ولكنه نطيع أن يمنع حدوث ما حدث رغم أنه يمكن أن ينتظر نفس اللحظة ونفـ ساعة ونفس اليوم ونفس الشهر؛ وذلك لا لشيء إلا لأن الأزمنة الصغيرة تنقـ حل الزمان الكلِّيّ الذي لا تكون الأزمنة مفهومة إلا في إطاره؛ ومن ثم فهو حد لص يعيّن الأزمنة المختلفة.

وبناءً على هذا فإن الزمان والمكان مبدآن أوليان تصدُر عنهما كلّ معرفة ممكِنـ لا تكون مثل هذه المعارف ممكِنة إلا بهما. وإذا ما تساءلنا عن مصدر هذه المبا رفية الأولية عند كانط، أي الزمان والمكان؛ فإنه يذهب إلى أن "*العقل هو القـ ي تمنحنا مبادئ المعرفة الأولية؛ ولذلك يكون العقل الخالص هو الذي يتضـ دئ أن تَعرِف شيئاً ما أوليًّا بشكل مطلَق*"[(1)].

وطالما أن العقل لديه القدرة على المنْح؛ فلا بدّ أن يكون لديه القدرة على الإنشـ ى ولو على المستوى المعرفي؛ وبالتالي فإن "*العقل هو قدرة المبادئ. إنه ينشئ نظ ـال معرفتنا*"[(2)].

وإذا ما تساءل المرء هل يَعُدّ كانط الزمان والمكان مبدأين تنظيميين أم تكوينيـ ه لن يجد إجابة مباشرة على مثل هذا التساؤل. لكنّه إذا تأمّل نصوص كـ اردة بصدد الزمان والمكان فسوف تتَّضح الصورة؛ فنحن نراه يقول: "*إن الزمـ كان مصدران للمعرفة بوسعنا أن نَستنتِج منهما أوليًّا معارف تأليفية مختلفة كتـ ارف التي تعطي عنها الرياضيات مثلاً ساطعاً بالنظر إلى معرفة المكان وعلاقاتـ ي أنهما يُعَدّان صورتين خالصتين لكلّ حدس حسي ويجعلان القضايا التأليـ نة أوليًّا*"[(3)]. وفي نص آخر يقول: "*المكان والزمان حدسان خالصان يتضمـ ليًّا شرط إمكان الموضوعات بوصفها ظواهر، وأن التأليف الحاصل فيهما صداقية موضوعية*"[(4)].

بل ويذهب في نص آخر إلى أن المعرفة الأولية الخالصة لا تُحصَّل إلا من هـ

Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.51. (

kenburg, Brigtte, Naturphilosophie und Wissenschaft, inhalt in Warum Kant (
te ?, Herausgegeben von Dietmar H. Heidemann und Kristina Engelhard,
Valter de Gruyter, Berlin, 2004, P. 138.

Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, PP.71, 72. (

Ibid, P.116. (

المبادئ "*إن تلك المبادئ هي التي وفقاً لها يمكن أن تُكتَسب كلّ معرفة خالصة أولية*"[1]. فما الذي يعنيه القول إن بوسعنا أن نستمِدّ معارف أولية من هذه المبادئ؟ ألا يعني أن هذه المبادئ تكوّن هذه المعرفة الأولية الخالصة، وتجعلها ممكِنة، وبذلك فهي مبادئ تكوينية، حتى وإن كان التكوين على مستوى المعرفة؟

الحقيقة أن "*المعرفة تُظهِر تأصيلاً لتخلُّق... إن المعرفة هي ما يجعل كذا وكذا منظَّماً، أو ما تجعله يوجد بشكل عام*"[2] على المستوى الأنطولوجي المعرفي، وهذه القدرة على التنظيم والإيجاد لا يمكن إنكار أنها تكوينية.

كما أننا إذا وضعنا في اعتبارنا أن كانط يذهب إلى أن الظواهر ما هي إلا تصوُّرات حسية؛ فإننا نستطيع أن نقول -دون أن نجانب الصواب- إن المبادئ الأولية أي الزمان والمكان تُكوِّن على نحو أصيل تصوُّرات الظواهر؛ فهي إذاً تكوينية لكلّ ظاهرة. صحيح أن التكوين لا يتعدّى المجال المعرفي؛ لأن كانط يؤكد صراحة أنه "*لا يمكن أن توجد تحديدات لا مطلَقة ولا نسبية يمكن أن تحدُث قبل وجود الأشياء*"[3].

لكنها مع ذلك تظلّ مبادئ تكوينية محدِّدة؛ لأن المبدأ كما يقول هيجل: "*هو على كلّ حال محتوًى محدَّد.... (حتى) عندما يتعلّق بطبيعة المعرفة... ولا ينبغي أن يكون أكثر من معيار لتحديد الموضوع*"[4].

وبناءً على هذا فإن القول "*إن مبادئ العقل هي مجرد مبادئ منظِّمة لا مبادئ مكوِّنة*"[5]؛ يعبِّر عن قراءة متعجِّلة لنصوص كانط أو قراءة ظاهرية دون النظر إلى المضمون، وإلا كيف نفهم قوله: "*إن المفاهيم يجب أن تُعرَف بوصفها شروطاً أولية لإمكان التجربة سواءً أكان ذلك بالنسبة للحدس الذي يوجد فيها أم للتفكير. المفاهيم تقدِّم الأساس الموضوعي لإمكان التجربة؛ ولذلك تكون ضرورية*"[6].

فهل لا يكون الأساس الموضوعي مكوِّناً للموضوع؟ فإن كان الجواب بالنفي

---

(1) Ibid, P.51.

(2) Schulte, Günter, Immanuel Kant, Campus Verlag, Frankfurt, 1991, PP.24, 25.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.62.

(4) Hegel, Wissenschaft der Logik, Op. Cit , P. 51.

(5) إبراهيم، زكريا : كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، 1987م، ص 118.

(6) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.120.

فما بالنا بقول القائل إن المرء يميِّز بين المبادئ الأنطولوجية الصورية والمادية (الفصل لفهم المادية)، ويَفهَم تحت الأولي البناء الأعلى أي التحديدات والتقنينات Gesetzlichkeiten *التي تحصل للموجود بما هو كذلك*"[1]؛ أي أن المبادئ الأولية بنائية من الفئة الأعلى وتحدِّد وجود الموجود. وهي فضلاً عن ذلك تَمنَح المعرفة الأولية الأخرى الضرورة والعمومية، وهذا ما يُفهَم من قول كانط: "*لا يمكن لهذه المبادئ الأساسية (أي الزمان والمكان) أن تُستَمَدّ من التجربة؛ لأنه ليس بوسع التجربة أن تعطي عمومية دقيقة ولا يقيناً حاسماً*"[2].

وإذا كان كانط قد أعلن في (صورة ومبادئ العالم المحسوس والمعقول) أن "*الزمان مبدأ صوري أولي مطلَق للعالم الحسي*"[3]. ثم عاد في (نقد العقل الخالص) ورفض أن يكون للزمان وجود مطلَق، وكذلك المكان؛ إذ يقول: "*وعلى العكس من ذلك فإن الذين يزعمون واقعية مطلَقة للمكان والزمان سواءٌ أكان يمكنهم أن يسلِّموا بها بوصفهما مقومين أم ملازمَيْن فحسب، فيجب ألا يتفقا مع مبادئ التجربة*"[4]؛ إذا كان الأمر كذلك فكيف يتسنَّى لهذا الذي لا يكون له واقعية مطلَقة أن يكون معبِّراً عما هو كلي وعام؟ أو بتعبير آخر كيف يمكن لمبدأي الزمان والمكان أن يكونا بحثاً في الوجود؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تتكشّف حين ندرك أن المبدأ من حيث هو مبدأ يرتبط بالأشياء على مستويين، وذلك حين يقول كانط: "*إن الاستخدام المتعالي للمفهوم في أي مبدأ يعني أنه يُعزَى إلى الأشياء بشكل عام، ويُعزَى إلى الأشياء في ذاتها. لكنْ في الاستعمال التجريبي يُعزَى إلى الظواهر فحسب، أي إلى موضوعات التجربة*"[5]. إنه إذاً يتعلَّق بالأشياء التي لها وجود فعلي، والأشياء في ذاتها.

وقدرة هذه المبادئ على الانتماء لأكثر من مستوى يجعلها بالفعل قادرة على تأسيس وتكوين وجود الموجود. ومن كونها تنتمي إلى الأشياء في ذاتها تتعلَّق بما هو عام من حيث صوريَّتها. وليس هناك ما هو أعمّ من الوجود. ومن ثم فإن المكان

---

(1) Diemer, Alwin, Ontologie Philosophie, Op. Cit, P. 232.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.66.

(3) Kant, I., On the Form and Principles, Op. Cit, P.62.

(4) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.72.

(5) Ibid, P.235.

والزمان يقومان بهذا على مستوى المعرفة؛ فهل تكون المعرفة مؤسِّسة للوجود؟

إننا إذا رجعنا إلى أرسطو نجده يقول: "*إن الحكمة هي معرفة المبادئ والعِلل*". لكنه يذهب في نفس الوقت إلى أن "*من يكون أكثر إحكاماً وأكثر قدرة على تعلّم العِلل يكون أحكم في كلّ فرع من فروع المعرفة.... وأن العلوم الأكثر إحكاماً هي تلك التي تتعامل مع المبادئ الأولى؛ لأن العلوم التي تتضمَّن مبادئ أقل تكون أكثر إحكاماً من تلك التي تتضمَّن مبادئ إضافية*"[(1)]. وهذا يعني أن الإحكام المعرفي حكمة، وأن الحكمة من حيث هي معرفة بالمبادئ والعِلل الأولى لا تسعى لمعرفة شيء غير وجود الأشياء. ولمّا كان وجود الأشياء لا ينفصل عن الوجود بما هو وجود؛ فإنها تتعلَّق بالوجود، سواء أكان ذلك من حيث هو موجود أم من حيث هو الوجود، بوصفه وجوداً قابلاً للمعرفة.

وهكذا يكون البحث في المبادئ الأولى التي تتأسَّس عليها كلّ معرفة حقيقية بالموجود والوجود بحثاً في الوجود. وفي هذا السياق يقول هيدجر: "*إن المعارف التأليفية أولية. وتلك المعارف التي هي بالفعل كلّ معرفة عن موجود، أعني تجربة عن الموجود تؤسِّس المعرفة التجريبية. ومن الصحيح أنها تتأسَّس بشكل ضروري من حيث تجعل ثمة أساساً ممكناً لتجربة الموجود. وفي كلّ معرفة أصيلة عن الموجود يوجد بالفعل معرفة أكيدة عن نظام الوجود، أي يوجد فهم للوجود سابق على الأنطولوجي*"[(2)].

ويستند منحَى هيدجر هذا إلى أُسُس أنطولوجية راسخة من حيث كون معرفة الموجود بما هو موجود معرفة ميتافيزيقية تستند إلى مرجعية أرسطو الذي يَعتبِر معرفة الموجود المدخل الصحيح لمعرفة الوجود.

لكن إذا كان أرسطو قد تحدَّث عن هيراركية للمبادئ؛ فهل هذه الهيراركية موجودة أيضاً عند كانط؟ أي هل ثمة ترتيب لمبدأي الزمان والمكان عنده؟

في الواقع ينظر كانط إلى مبدأي الزمان والمكان بالنسبة للحساسية على أنهما مبدآن لهما الأولوية على كلّ المبادئ المتعلِّقة بإمكان الحدوس "*إن المبدأ الأعلى لإمكانية كلّ حدس في علاقته بالحساسية هو وفقاً للإستطيقا المتعالية. إن كلّ متعدِّد*

Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 982. (1)

Heidegger, Phänomenologische, Op. Cit, P. 81. (2)

يخضع للشروط الصورية للمكان والزمان"[1]. بمعنى أنه لا يمكن أن يوجد موجود كائناً ما كان اللهم إلا في زمان ومكان.

وهنا يمكن أن نسأل: إذا كان كانط يذهب إلى أن الزمان والمكان هما الشرط الأعلى لكلّ حساسياتنا؛ فهل هما الشرط الأعلى المطلَق أم أنهما شرط أعلى بالنسبة للحساسية فحسب، أي لمجالٍ أو حقلٍ بِعيْنه من الحقول المعرفية يندرجان تحت شرط أعلى لامشروط؟

من الواضح تماماً أنها عنده شرط أعلى، ولكنهما ليسا الشرط الأعلى المطلَق؛ لأن الشرط المطلَق أو اللامشروط المطلَق لا ينتمي إلى عالِم التجربة، بل لا ينطبق عليه شرطا أو مبدآ الزمان والمكان. ومن اللامشروط يتحدَّد كلّ مشروط؛ وبالتالي فهما مبدآن يندرجان في هيراركية المبادئ التي يعلوها المبدأ الأعلى أو اللامشروط المطلَق، أي الله. لكنْ ألا يوجَد خلط في القول إن الزمان والمكان شرطان وفي نفس الوقت مكوِّنان؟ أليس الشرط غير التكوين؟ والإجابة: الشرط يتطلَّب توافُرهما، ولكنهما ليسا الشرط عينه.

ويبقى سؤال: هل الزمان والمكان منفصلان عن الأشياء من حيث هي ظواهر أم مُباطِنان لها؟

إنهما - من حيث هما مكوِّنان معرفيَّان - مُباطِنان لها.

وإذا كانت الإستطيقا المتعالية- أو البحث في الزمان والمكان - هي إبداع كانط الأصيل؛ فإن معالجته للمبادئ لم تتوقَّف عندها؛ ففي كتابه (نقد العقل الخالص) نجده يتطرَّق إلى مبادئ الميتافيزيقا الرئيسية، أي مبادئ عدم التناقض والهُويَّة والعِلَّة؛ فكيف تناوَل هذه المبادئ؟

2- مبدأ عدم التناقض:

يعود مبدأ عدم التناقض إلى أرسطو، وهو ينصّ على أن: *"الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً وغير موجود في نفس الوقت"*.

وكما أوضح أرسطو النفوذ البالغ لمبدأ عدم التناقض، واعتبره يحكم أقلّ تلفُّظ

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 126.

يمكن أن يتلفَّظ به الإنسان، وكما أعلا ليبنتز وفولف من سلطان هذا المبدأ؛ فإن كانط – على الرغم من أنه أخذ عليهما أنهما اعتبراه مبدأً يؤسِّس الوجود في حين أنه مبدأ يتعلَّق بالوجود – قد أعلا هو الآخر من سلطان هذا المبدأ؛ إذ يقول: *"لا شيء يتناقض مع هذا المبدأ، وإن كان لا يُستنتَج منه كلّ شيء"*(1)؛ فكلّ ما يوجد أي كلّ ما هو موجود يجب بالضرورة ألاّ يتناقض مع هذا المبدأ، وإن لم يكن هذا المبدأ هو مصدر وجود كلّ شيء أو حتى مصدر أي وجود على الإطلاق؛ لأنه لا يعدو كونه شرطاً سالباً لا يقدِّم أي معرفة إيجابية. وفي هذا الصدد أيضاً يقول واصفاً مبدأ عدم التناقض: *"إنه الشرط العام مع أنه شرط سالب فحسب لكلّ أحكامنا بشكل عام"*(2).

ولأن مبدأ عدم التناقض لا يقدِّم معرفة إيجابية؛ فإنه يرتبط بالقضايا التحليلية التي لا يضيف فيها المحمول إلى الموضوع شيئاً جديداً. لكن من الممكِن قراءة هذا المبدأ على نحو آخر بحيث لا تصبح وظيفته حمايتنا من الوقوع في الخطأ فقط، بل أيضاً معرفة الحقيقة *"لأنه عندما يكون الحكم تحليليًّا سواءً أكان سالباً أم موجَباً يجب أن يكون ممكنِاً دائماً أن يَعرِف المرء حقيقة الحكْم وفقاً لمبدأ عدم التناقض"*(3).

فالمبدأ إذاً يُوقِفنا على حقيقة القضية. وبما أن القضية تكون عن وجود موجودٍ ما؛ فإنه يتعلَّق بمعرفة حقيقة وجود هذا الموجود من حيث وجوده، أو بتعبير آخر هل هذا الوجود حقيقي أم لا؛ ومن ثم فالحقيقة هي – كما ذهب أرسطو معرفة بنحوٍ من أنحاء الوجود؛ فهو إذاً مبدأ يتعلق بالوجود.

وإذا عُدْنا إلى صيغة المبدأ من حيث كونه ينصّ على أن *"الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً وغير موجود في نفس الوقت"*؛ فسنجد أنه يتعلَّق بشكل مباشر بوجود الموجود؛ إنه *"يقرِّر أن الموجود موجود، وهو دائماً كذلك، لكنّه لا يمكن أن يكون غير موجود. وغير الموجود غير موجود؛ ومن ثم فإن الشيء لا يمكن أن يكون حاضراً وغائباً في نفس الوقت؛ لأن صفة ما هو حاضر هي الوقوف في مواجهة* **Gegen-stand***. وعلى ذلك فهو مبدأ أوّلي؛ لأنه حتى وإن كان تعلّقه وقفاً*

(1) Kant, I., Prolegomena, Op.Cit, P.386.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 161.

(3) Ibid, P.162.

على الأحكام التحليلية فإن كلّ الأحكـام التحليلية تستند كلّيًا عليه، وهي بطبيعتهـا معارف أولية Apriori سواءً أكانت المفـاهيم التـي تتـألّف منهـا مادتهـا تجريبيـة أم لا "[1].

إنه مبدأ يتعلّق إذاً بأحكام، والأحكام سواءً أكانت تحليلية أم تأليفية لا تُشتَقّ من التجربة، بل تتألّف من المفاهيم؛ فهو إذاً - وإن كان يتعلّق بما هو موجود من خـلال إصـدار الأحكـام التحليليـة - لا يتعلّـق بتحديـد الوجـود الفعـلي للموجـود، بـل بالأحرى يتعلّق بوجود الموجود من حيث هو موجود؛ هل هو حقّ أم لا، صـادق أم كاذب من وجهة نظر الفهم الخالص فحسب؛ أي من وجهة نظر صورية خالصة.

من هذا المنطلق يمكن أن يتعلّق بالشقّ التأليفي مـن الأحكـام مـن حيـث كـون الحكم التأليفي الذي يتعارض مع مبدأ عدم التناقض سيقضي على نفسه بنفسه؛ فلـو قُلْت توجد كائنات على سطح المريخ غير موجودة فلا شكّ أنك تناقض نفسـك؛ إذ تُثبِت الشيء وتَنفِيه في نفس الوقـت، ومـن أجـل هـذا يقـول كـانط: "*حيـث إننـا مهتمّون هنا على نحو خاص بالجزء التأليفي فقط بالنسبة لمعرفتنا؛ فيجب أن نحتاط في ألا نتصرّف ضدّ هذا المبدأ الذي لا يُنتهَك أبداً. لكنْ لا يمكـن أن يُتوقّع منـه أبـداً توضيح موحّد بالنظر إلى مثل هذا النوع من المعرفة* "[2].

إنه إذاً مبدأ ضمني في كلّ معرفة تأليفية، وليس بالضرورة أن يكون حضوره في الأحكام التأليفية معلناً بشكلٍ صريح. كما أنه لا يعطينا معلومة مباشرة عن الأحكام التأليفية، ومع ذلك يظلّ مبدأً أوليًّا.

لكن المبدأ الأوّلي هو دائماً أبـداً مبـدأ لازمـاني، أي أنـه يتخطّـى حـدود الزمـان والمكان ليحقّق العمومية والضرورة. لكنّ هـذا المبدأ يتضمّن في ذاتـه مـا يحُـدّ مـن عموميته وكلّيته اللتين هما أخصّ خصائص المعرفة الأولية، ويتبـدّى ذلك في التعبير (في نفس الوقت zugleich) الذي يُستخدَم في صياغته؛ ومن ثم فإذا أراد هذا المبـدأ أن يكون مبدأً أوليًّا يتعلّق بوجود الموجود وبالبحث في الوجود من حيث هو صادق أو كاذب؛ فعليه أن يتخلّص من تعبير (في نفس الوقت).

ولأن كانط مؤمن بأن المبدأ يتعلّق بالوجود وبالمفاهيم ولا يتعلّـق بعـالم التجربـة

Kant, I., Prolegomena, Op.Cit, P.385. (1)

Kant, I., Kritik der Reinen, Op.Cit, P.162. (2)

فلم يكن أمامه إلا أن ينكر الخاصية الزمانية لمبدأ عدم التناقض؛ لأنه "*من غير المنطقي أن يحدِّد ما يكون جوهريًا بمساعدة ما هو مشتق منه*"(1)؛ أي أن ما يحدِّد وجود الموجود ممكناً كان أو فعليًا لا يمكن أن يكون مشتقًا من التجربة؛ فهل ذهب كانط إلى ضرورة حذف تعبير (في نفس الوقت) من مبدأ عدم التناقض؟

يقول كانط: "*إن المبدأ ينصّ على أنه من غير الممكن أن يكون شيء ما موجوداً، وفي نفس الوقت يكون غير موجود*(2)*. ففضلاً عن أننا أضفنا اليقين الحاسم من خلال الكلمة غير الممكن بطريقة زائدة في حين أن اليقين يجب أن يصدُر عن المبدأ نفسه؛ فإن المبدأ تأثّر بشرط الزمان، فكأنه يقول إن الشيء = أ،*

وما هو شيء ما = ب، ولا يمكن في نفس الوقت أن يكون لا ب. لكنّ الشيء يمكن أن يكون كلتيهما (ب وأيضاً لا ب) على التوالي؛ فمثلاً: إن الإنسان الذي يكون شابًا لا يمكن أن يكون شيخاً في نفس الوقت لكنه هو ذاته يمكن أن يكون شابًا بشكل صحيح تماماً في وقت ما، ولا يكون شابًا في وقت آخر، أي يكون شيخاً. والآن فإن مبدأ عدم التناقض بوصفه مجرّد مبدأ منطقي يجب ألا يقصُر ادّعاءه على العلاقات الزمانية فقط. كذلك فإن هذه الصيغة مناقِضة تماماً للمقصد منه"(3).

يُقرّ كانط إذاً بضرورة استبعاد عبارة (في نفس الوقت) من مبدأ عدم التناقض. وقد يسأل سائل أليس الزمان هو الوجود؟ فما ضرّ أن يرتبط مبدأ عدم التناقض بالزمان طالما أنه مبدأ والمبادئ مبادئ للوجود؟

الواقع أن هذا التساؤل لا يفرق بين الأزمنة المختلفة التي تقع داخل الزمان، وهي التي تعبِّر عنها كلمة (معاً) في كلّ حالة جزئية يُطرَح المبدأ لها. والزمان الكلّيّ أو الدائم غير المتغيِّر هو الذي لا يتغيَّر ولا يتجزّأ؛ ومن ثم يكون إنكار عبارة (في نفس الوقت) إنكاراً للمفاهيم التجريبية فيما هو كلي وعام.

---

(1) Heidegger, M., Kant und das Problem, Op. Cit, P. 133.

(2) يقول بريبه: "ينص مبدأ التناقض على أن لكل قضية قيمتين؛ فهي إما صادقة، وإما كاذبة. وعندما يكشف لنا علم الطبيعة الذرّي عن ظواهر لا يمكن التعبير عنها طبقاً لهذا القانون؛ فمن الواجب العدول عنه؛ إذ يتخيل العالم قوانين منطقية تجمع بين ثلاث قيم أو أكثر". انظر: بريبه، إميل: اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة محمود قاسم، دار الكشاف للنشر والتوزيع، مجموعة الألف كتاب 10، القاهرة، (د- ت)، ص 94.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op.Cit, P. 163.

وبطبيعة الحال فإن القول: إن مبدأ عدم التناقض مبدأ أوّلي كلّي وعام بالنسبة للأحكام التحليلية والتأليفية يقع داخل بنية العالم المشروط الذي يحدّده اللامشروط؛ يترتب عليه أنه ليس مبدأً مطلَقاً.

لكن إذا كان مبدأ عدم التناقض غير مطلَق؛ فهل يكون مبدأ الهُويَّة مبدأ مطلَقاً؟

3- مبدأ الهُويَّة:

إن صيغة مبدأ الهُويَّة هي: "*الشيء يكون نفسه*"، أو أ هي أ. فَعَلَى الرغم من أن التغيُّر هو سُنّة الحياة فإن الشيء رغم كلّ ما يطرأ عليه من تغيُّرات يظلّ ذاته؛ إن أبا الهول منذ أكثر من 4500 سنة لايزال هو أبو الهول رغم تحطّم أنفه وذقنه تارة، وجعْله محَلاًّ للعبث من زائريه تارة أخرى. والإنسان يظلّ هو الإنسان رغم ما يطرأ عليه من تغيُّر ما بين مرحلة الطفولة إلى الشيخوخة يحمل نفس الاسم وتاريخ الميلاد ونفس الترتيب بين الإخوة. و"*يَعَدّ مبدأ الهوية هو الاستخدام الإيجابي لمبدأ عدم التناقض*"[(1)]؛ بمعنى أن مبدأ الهوية يهدف إلى تحقيق هوية الشيء.

ويُعرِّف أرسطو الهُويَّة - وإن كان يوحّد بينها وبين التماثُل حين ينظر إلى الأشياء المتماثِلة - على أنها نفس الشيء، فيقول: "*الهُويَّة لها معانٍ عدة؛ فهي تعني أننا:*

أ- أحياناً نعني بها نفس الشيء في العدد. ب- نسمّي الشيء نفس الشيء إذا كان واحداً في التعريف والعدد؛ على سبيل المثال أنت واحد مع نفسك في الصورة والمادة. جـ- إذا كان تعريف ماهيتها الأولية واحداً؛ على سبيل المثال الخطوط المستقيمة المتساوية هي نفس الشيء"[(2)].

وإذا كان تعريف أرسطو الهُويَّة على هذا النحو يركّز على الهُويَّة الشكلية؛ فماذا تعني الهُويَّة عند كانط؟

إن كانط يناقش مبدأ الهُويَّة في (توضيح جديد ...)؛ فيقول: "*هناك مبدآن أوّليان مطلَقان لكلّ الحقائق: أحدهما مبدأ الحقائق الموجَبة أعني القضية إن ما يوجد يوجد. والآخر هو مبدأ الحقائق السالبة أعني القضية أن ما لا يوجد لا يوجد. هذان المبدآن*

Heidegger, M., Die Frage nach, Op. Cit, P. 136. (1)

Aristotle, Metaphysica, Op. Cit, 1054. (2)

يأخذان معاً ويَسيِان معاً مبدأ الْهُويَّة"[1].

وبناءً على هذا التعريف يَفهَم كانط مبدأ الْهُويَّة على أنه مكوَّن من قضيتين لا من قضية واحدة: قضية سالبة وقضية موجَبة. ولعلَّ هذا يُعَدّ تمهيداً لما سوف يقول به هيجل من أن الْهُويَّة تُفهَم من الاختلاف، وإن كان هيجل في نفس الوقت قد أعلن أن "*الْهُويَّة تعبير عن تحصيل حاصل فارغ*"[2].

وما يعنيه هيجل بالْهُويَّة الفارغة هنا هي الْهُويَّة الصورية، وهي تختلف عن مُجمَل تصوُّر كانط للهُويَّة بشكل عام، والذي يَنظر إليها على أنها الْهُويَّة الذاتية؛ إذ يقول: "*عندما يعرض موضوع لنا عدة مرات، ويكون في كلّ مرة مع التحديدات الداخلية نفسها (الكيف والكمّ) يكون هو نفسه إذا اعتُبِر موضوعاً للفهم الخالص يكون نفسه ولا يكون متعدداً، بل يكون شيئاً واحداً*"[3]؛ فالهوية إذاً هي كون الشيء ذاته.

ومن ناحية أخرى فإن فهم كانط الْهُويَّة على أنها تتضمَّن النفي والإيجاب يأتي امتداداً طبيعيًّا لفهم فولف وليبنتز للهوية؛ فقد فَهِم ليبنتز الْهُويَّة على أنها هُويَّة التمايُز ومؤدّاها "*يتحتّم أن تكون كلّ موناده مختلفة عن الأخرى؛ إذ يستحيل أن يوجَد في الطبيعة كائنان متشابهان تشابُهاً كاملاً بحيث يتعذّر ألا نعثُر فيهما على خلاف قائم على خاصية باطنة*"[4].

وعلى هذا فالشيء يكون ما لا تكونه الأشياء الأخرى. إنه في نفس الوقت الذي يكون فيه ذاته لا يكون شيئاً آخر. بينما فهِم فولف الْهُويَّة على أنها "*ادّعاء عن وجود ماهيّات غير متغيِّرة*"[5]. ويتضح تأثُّر كانط بفولف حين يفهم كانط الْهُويَّة على أنها كينونة ما يكون.

غير أننا نجد كانط يفهم الْهُويَّة أيضاً على أنها التوحيد الذي يجمع بين الموضوع والمحمول فيحقِّق الصدق؛ إذ يقول: "*أينما اكتشفت الْهُويَّة بين مفاهيم الموضوع*

(1) Kant, I., New Elucidation, Op. Cit, P.7.

(2) Hegel, Wissenschaft der Logik, Op. Cit, P. 26.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op.Cit, P. 249.

(4) ليبنتز: المونادلوجيا، المرجع السابق، ص ص 128، 129.

(5) Philosophische Wörterbuch, wort, Identät.

والمحمول فإن القضية تكون صادقة ويعبر عنها بالمصطلحات الأكثر عمومية"[(1)].

فهوية الشيء من هذا المنحَى تقوم في توافق الموضوع مع المحمول. ويُعَدّ هذا تمهيداً لما سيقوله كانط فيما بعد عن مفهوم الربط أو التأليف الذي تقوم بـه الذات لتُوحِّد المتنوِّع الحسي للشيء؛ لكي يكون مدرَكاً كشيء. ويعبِّر ربط المحمول بالموضوع عن شكل الاستدلال المباشر الذي يأخذ سنده من هوية الموضوع نفسه.

لكنّ الاستدلال المباشر يرتبط بالاستدلال غير المباشر، أي الاستدلال السالب. وعلى هذا فإن مبدأ الهُويَّة – لكي يكون مبدأً أوليًّا من وجهة نظر كانط – يجب أن يؤكِّد أولاً ثم ينفي، فتكون صيغته كمبدأ أولي كالتالي: "*كلّ ما يوجد يوجد، وكلّ ما لا يوجد لا يوجد. ووفقاً لذلك فإن مبدأ الهُويَّة يحكم بشكل يقيني كلّ منهج مباشر للمحاجّة. وفضلاً عن هذا يكون المبدأ الأول*"[(2)].

ومن ثم فإن مبدأ الهُويَّة كما يسمِّيه كانط مبدأً توأماً (twin) أي يجمع بين السلب والإيجاب؛ لأنك إذا بحثت عن المنهج غير المباشر للاستدلال؛ فسوف تكتشف أنه يتأسَّس على نفس المبدأ؛ لأن كلّ ما يكون نقيضه كاذباً يكون صادقاً، وهذا يعني أن "*كلّ شيء يكون نقيضه منفيًّا يجب أن يكون مثبَتاً، وأن كلّ شيء يكون نقيضه صادقاً يكون كاذباً*"[(3)].

وعلى هذا يجب أن تُفهم الهُويَّة في الاستدلال غير المباشر من خلال التقابل. إن الأبيض ليس لاأبيض. وهنا تلعب أداة النفي دور الإلغاء والإقصاء من أجل إثبات الهوية الذاتية لشيء أو شخص ما؛ ومن ثم يكون التعبير الدقيق عن المبدأ بالاستدلال المباشر على النحو التالي: "*كلّ ما يوجد يوجد كيفما يكُنْ النحو الذى يوجد عليه؛ طالما أن القضية الثانية أي قضية الاستدلال غير المباشر تكون كالتالي "كلّ ما لا يوجد لا يوجد*"[(4)].

لكنّ كانط في (نقد العقل الخالص) بدأ يَفهَم الهُويَّة Einerleiheit على أنها حالة لترابُط المفاهيم مع بعضها، شأنها شأن الاختلاف والتوافُق؛ إذ يقول: "*العلاقات*

Kant, I., New Elucidation, Op. Cit, P. 7. (1)

Ibid, Loc. Cit. (2)

Ibid, P. 7,8. (3)

Ibid, P.9. (4)

التي يمكن فيها أن تنتمي المفاهيم إلى بعضها البعض في حالة الطبع هي الهُوِيَّة والاختلاف والتوافُق والتنافُر والداخلي والخارجي، وأخيراً ما يمكن أن يتحدَّد والتحديد (المادة والصورة) "[1].

لكنّه يذهب في موضع آخر إلى أن الوصول للهُويَّة يؤدِّي إلى أحكام عامة، بينما يؤدِّي الاختلاف إلى أحكام جزئية، يقول: "*قبل إصدار أحكام موضوعية نقارن المفاهيم لكي نصل إلى الهُويَّة (هُويّة التصوُّرات المتعددة تحت المفهوم) من أجل أحكام عامة أو إلى الاختلاف من أجل أحكام جزئية* "[2]. وبناءً على هذا الفهم يكون مبدأ الهُويَّة مبدأً هدفه البحث عن وحدة التصوُّرات المتعدِّدة من خلال الكشف عمّا هو عام فيها. وحيث إنه كذلك يكون مبدأً صوريًّا ومتعالياً.

ومن الواضح أنه حتى في البرهان غير المباشر فإن "*المبدأ التوأم للهُويَّة مبدأ عالٍ. إنه كنتيجة يُعَدّ الأساس النهائي لكلّ معرفة كيفما كانت*"[3]. فبأي حقٍّ يُعتبَر هذا المبدأ المبدأ الأساسي لأي معرفة كائنة ما تكون؟

إن كيفية الأساس بالنسبة لهذا المبدأ تتَّضح حين تتمّ قراءته من ناحية تعلُّقه بالوجود. إن المبدأ يؤكِّد أن كلّ ما يوجد يوجد. وكلّ موجود لكي يكون موجوداً يَظهَر في نور الوجود يجب أن يكون ذاته، أي يجب أن يكون متميّزاً عن كل الأشياء الأخرى. ولكي يكون كذلك يجب أن يكون متّحداً؛ فوحدة الموجود هي وحدها التي تتيح له أن يكون ذاته؛ و"*هوية الشيء - فيما يقول الفارابي - وعينيته ووحدته وتشخيصه وخصوصيته ووجوده المنفرد كلّ واحد*"[4]. لكن كانط يتحدَّث عن المبدأ على أنه الأساس لكلّ وحدة ذاتية للشيء؛ فبأي حقّ يتسنَّى لنا أن نعتبر ما هو أساس لوحدة الذات أو الموضوع أساساً للوجود؟

إن الوجود بشكل عام هو الأساس لكلّ ما يتأسَّس، ومن حيث هو كذلك يبقى أساساً لكلّ وحدة ذاتية ولكلّ هوية. ويتَّضح هذا أيضاً من التعريف الذي يختم به

---

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op.Cit, P. 247.

(2) Ibid, P. 248.

(3) Kant, I., New Elucidation, Op. Cit, P. 8.

(4) الفارابي: التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973م، ص 17.

كانط مناقشته لمبدأ الهُويَّة في (توضيح جديد...)؛ إذ يقول: *"كلّ ما لا يوجد لا يوجد، ويَلزَم بواسطة إقصاء الكلمة الصغيرة (لا). إننا لا نفعل شيئاً آخر أكثر من اتّباع معناها البسيط. إن النتيجة بلا مفرّ هي أن مبدأ الهُويَّة هو كلّ ما يوجد يوجد"*(1)؛ أي أنه مبدأ يتعلّق بالوجود من حيث هو وجود الموجود. وهذا ما يؤكّده هيدجر في قراءته مبدأ الهُويَّة إذ يقول: *"إن المبدأ ينصّ على أن (أ) تكون (أ)، أو A ist A . وعبّر تصريف فعل يكون Sein (يكون/ يوجد) المتمثّل في (ist) يقول المبدأ كيف يوجد كلّ موجود. بالطبع إنه هو ذاته بالنسبة لذاته نفس الشيء. إن مبدأ الهُويَّة يتحدَّث عن وجود الموجود، والمبدأ يقدر بوصفه قانوناً للفكر بقدر ما يكون قانوناً للوجود. وهذا يعني أنه قانون لكلّ موجود بما هو كذلك مُنتَمٍ للهُويَّة، ومُنتَمٍ للوحدة"*(2).

وإذا كان كانط يقول: *"كلّ شيء هنا يقف تحت مبدأ الهُويَّة. إن ما يأتي ابتداءً هو وعي التأليف للمتعدِّد في الظواهر في المكان والزمان بوصفه كُلاًّ مستمرًّا؛ الكلّيّة التي تحتوي الوضع والمحل والقوى المحرِّكة للإدراكات الخارجية والداخلية، هذا يعني بالنسبة لإمكانية التجربة"*(3)؛ فإن هذا لا يتعارض مع القراءة السابقة؛ نظراً لأن وحدة المعرفة هي وحدة الوجود. وكما تَعرِف الذات الواعية الموضوع تَعرِف الوجود.

وإذا كان قد ذهب إلى أن الهُويَّة التي تخلعها الذات على الشيء عبْر قيامها بالجمع بين المفهوم والحدس الحسي أو معطَى الإدراك عندما يقول: *"إن الهُويَّة الكلّيّة لإدراك شيء تتضمَّن تأليف تصوُّرات المتنوِّع المعطَى في حدس، وتكون ممكِنة فقط من خلال الوعي بهذا التأليف"*(4)؛ فإن الهُويَّة التي تُعَدّ أحد سبل تحديد وجود الموجود لا تكون ممكِنة إلا من خلال الوعي عن طريق تأليف التصوُّرات المعطاة. وعلى هذا تتطلَّب الهُويَّة وجوداً فعليًّا للشيء ووجود الذات. وتعبِّر هذه الفقرة الأخيرة عن المفهوم الجديد الذي اكتسبته الهُويَّة في النقد؛ إذ عُدَّت هُويَّة

---

(1) Ibid, P.9.

(2) Heidegger, M., Der Satz der Identität, Identität und Differenz, Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1957, P.86.

(3) Kant, I., Opus Postumum, Op. Cit, P. 159.

(4) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 124.

تكون ممكِنة فقط من خلال التأليف.

وبناءً على ذلك لم تعُد الهُويَّة اللغوية القائمة على الاستدلال المباشر وغير المباشر في الكتابات الأولى سوى هُويَّة صورية، وغدت في نقد العقل هوية إيجابية تتبدّى من خلال ممارسة فاعلية الوعي؛ أي أن مبدأ الهُويَّة أصبح مبدأً يتكامل مع مبدأ وحدة الإدراك لتحقيق وجود الموجود؛ ومن ثم يمكن أن نعدها مبدأً تكوينيًّا، ولما كانت الهوية تتعلَّق بوجود الموجود؛ فإنها تُعَدّ مبدأً وجوديًّا وتخدم كمبدأ أول ضروري لوجود كل موجود، ولكنها ليست المبدأ الأول. فإذا كانت الهوية تؤلف وحدة الموجود وتميزه عن غيره؛ فما الذي يميِّزها عن مبدأ وحدة الإدراك؟

إن مبدأ الهُويَّة يحقِّق تمايُز الشيء عن الأشياء الأخرى، طالما أن كلّ شيء معطًى يتكوَّن من مُدرَك ومفهوم. وإذا كان هذا تصوُّر كانط لمبدأ الهُويَّة فماذا عن مبدأ وحدة الإدراك الذي يتكامل مع مبدأ الهُويَّة؟

4- مبدأ وحدة الإدراك:

يقول هيدجر: *"إن المبادئ الأساسية للتفكير الميتافيزيقي هي مبدأ الأنا ومبدأ عدم التناقض ومبدأ العلَّة، وعليها يجب أن تتأسَّس كلّ ميتافيزيقا؛ ومن ثم فإن هذه المبادئ تسيطر على البناء الداخلي للميتافيزيقا "*[1]

ومبدأ الأنا هو مبدأ وحدة الإدراك عند كانط، وهو الذي صاغه ديكارت (أنا أفكر إذاً أنا موجود). لكنّ كانط يستخدم الشِقّ الأول منه فقط (أنا أفكر) (Ich denke)، ولا يتطرَّق للشِقّ الثاني إلا بالنقد؛ لأن الوجود لا يُشتقّ من الفكر.

وبطبيعة الحال فإن ما يعنيه كانط هنا بـ (الأنا أفكِّر) ليس الأنا الفردية، بل الأنا المتعالية التي هي كلّ أنا ولاأنا. وهذه الطبيعة الكلِّيّة أو المتعالية هي التي تجعلها مبدأً، بل المبدأ الأعلى لإمكان أي حدس بالنسبة للفهم؛ فنحن نجده يتحدّث عن *"مبدأ الوحدة، والوحدة التأليفية للإدراك بوصفه المبدأ الأعلى لكلّ استخدام للفهم"*[2]؛ وذلك لأن إمكان أي حدس بقدر ما يكون متعلِّقاً أو خاضعاً لشرطي الزمان والمكان يكون في اللحظة ذاتها خاضعاً للمبدأ الأعلى لاستخدام الفهم؛ لأن

---

(1) Heidegger, M., Die Frage nach, Op. Cit, P. 84.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 126.

الذات أو الأنا هي التي تعي شرطَيْ الزمان والمكان، وهي التي يصلها المُدرَك الحسي عن الشيء. كما أنها هي التي تؤلِّف بين متنوِّع الحدس الحسي المعطَى والمفهوم العقلي الذي يتطابق مع هذا المُدرَك. ويتجلَّى هذا في الحكْم؛ فالحكم هو الذي يوجد الوحدة للمتعدِّد؛ علماً بأن كانط ينظر إلى كل معرفة على أنها حكم.

ويذهب كانط إلى أن الوحدة تكون وحدة بين المتنوِّع الحسي والمفهوم من خلال ترابُط الوعي؛ إذ يقول: *"إن الفهم بشكل عام هو قدرة المعارف، وهذه القدرة تقف في العلاقة المحدِّدة للتصوُّرات المعطاة في الموضوع. لكنّ الموضوع هو ما في مفهومه يتوحَّد متعدِّد الحدس المعطَى. والآن يتطلَّب كلّ توحيد للتصوُّرات وحدة تصوُّرات الوعي في التأليف"*[1]؛ أي أن الذات تُعَدّ مطلباً ضروريًّا للقيام بالتأليف. ولعلَّ هذا ما دفع وود للقول *"إن قضية الوحدة المتعالية للإدراك تدّعي أن التصوُّرات تكون غير ممكنة ما لم يمكن أن تعزى إلى تفكير الذات في الأنا التي تفكِّر"*[2].

وعلى أية حال يُعَدّ الحكم عند كانط صورة من صور تجلِّي هذه الوحدة التي تتمّ على مستوى التصور؛ إذ يقول: *"إن الحكم معرفة مباشرة عن الموضوع؛ ومن ثم فهو تصوُّر التصوُّر نفسه. وفي كلّ حكم يوجَد مفهوم يوضَع للكثرة. وتحت هذه الكثرة أيضاً يُفهم تصوُّر معطى. والتصوُّر الأخير يشير إلى الموضوع بشكل غير مباشر"*[3]؛ فالحكم يعمل على إيجاد مفهوم عام يدرج الكثرة تحته. لكن يجب أن يظل المفهوم العام على علاقة غير مباشرة بالشيء؛ ليضمن المصداقية.

وعلى هذا فإن الوحدة من وجهة نظر كانط لا تتمّ بشكل مباشر بين المعطَى الحسي والمفهوم، بل بين التصوُّرات؛ إلا أن الوحدة التي تتمّ على مستوى التصوُّر تظلّ هي الشرط الموضوعي للمعرفة؛ إذ يقول: *"إن الوحدة التأليفية للوعي هي الشرط الموضوعي لكلّ معرفة"*[4].

ومن هذا المنطلَق يعزو كانط تأسيس الوحدة التأليفية إلى المعرفة الأولية التي هي

---

(1) Ibid, P. 127.

(2) Allen, W. Wood, Self and Nature, Op. Cit, P. 116.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.97.

(4) Ibid, P. 127.

أساس كلّ معرفة أصيلة؛ لأن : "*المعرفة الأولية الخالصة للفهم التي يتأسّس عليها كلّ ما يتبقّى من استخدامها، والتي هي في نفس الوقت مستقلّة تماماً عن كلّ شروط الحدس الحسي؛ هي إذاً المبدأ الأساسي للوحدة التأليفية الأصيلة للإدراك*"[1]. وعلى هذا فمبدأ وحدة الإدراك يتأسّس على المبادئ الأولية الخالصة.

ومن ثم يمكن القول إن ما يتأسس على الأولي يُعَدّ مبدأً أوّليًّا. إنه يؤسِّس الوحدة، والوحدة - إن صحّ التأويل السابق وكان الاستناد إلى أرسطو مشروعاً - هي الوجود؛ فالمبدأ إذاً يؤسِّس الوجود عن طريق إعطاء الوحدة للمتنوِّع. أو بتعبير آخر يؤصِّل تصوُّر الموجود المتحقِّق من خلال التأليف بين المتعدِّد والمفهوم ويحوِّله إلى ظاهرة. إنه يؤسِّس وجود الموجود ويتعلَّق به.

وهنا قد يسأل سائل ألم يقُلْ كانط إن مناط المبدأ هو التصوُّر؟ فهل يكون الوجود الذي يمنحه المبدأ - أو بتعبير أدقّ الذي يعطيه المصداقية الموضوعية - هو الوجود المُتصوَّر؟

الواقع أن كانط أبعد ما يكون عن فهم الوجود على أنه وجود تصوُّري؛ فالوجود من حيث هو وجود الموجود له شروطه المعرفية التي تحقِّق الفعلية. لكن من حيث هو حدس عقلي يعطَى على مستوى الفهم ويتأسَّس من خلال الحكم الذي يتأسَّس بدوره على الوعي؛ فالتأسيس هنا تأسيس الوعي المدرك للوجود الفعلي للشيء لتحويله من مجرَّد شتات المعطَى إلى معرفةٍ ذات معنى. بمعنى آخر المبدأ يتعلَّق بتحقيق الوجود على المستوى المعرفي.

لكن بعد كلّ هذا يبقي سؤال: هل يُعتبر هذا المبدأ إذاً المبدأ الأعلى لكلّ تفكير؟

إننا نجد كانط يقول: "*إن هذا المبدأ ليس مبدأً لكلّ فهْم ممكن بشكل عام، بل هو فحسب مبدأ للفهم الذي من خلاله يكون الإدراك الخالص في التصوُّر أنا أكون ليس فيه أي متعدِّد معطًى على الإطلاق*"[2]؛ بمعنى أنه مبدأ يتعامل مع الفكر الخالص.

ومن ثم فهذا المبدأ لا يتعلّق بعالم التجربة الممكِنة، اللهمّ إلا بشكل غير مباشر؛

(1) Ibid, P.127.

(2) Ibid, P.128.

وهذا يُعَدّ مبدأً أوّليًّا "*إنه حتماً المبدأ الأول حيث لا يمكن للفهم أن يكوّن أدنى مفهوم عن أي فهم آخر ممكن سواءً أكان مثل هذا المفهوم هو الذي يحدس نفسه أم كان مُشابهاً للحدس الحسي، ولكنه من نوع آخر بوصفه يتأسّس على المكان والزمان*"(1). لكنّ هذه الأولية التي يتمتَّع بها المبدأ ليست بالطبع أولية مطلَقة، وإنما أولية تتعلَّق بعالم التجربة الممكِنة.

وإذا كان هذا عن مبدأ الأنا أو الذات؛ فماذا عن مبدأ العِلَّة الذي عدّه هيدجر المبدأ الثالث من بين المبادئ الميتافيزيقية الثلاثة؟

5- مبدأ العِلَّة عند كانط:

تعود صياغة مبدأ العِلَّة إلى ليبنتز؛ فهو أول من صاغ المبدأ صياغة فلسفية دقيقة، وإن استخدم في أحيان كثيرة كلمة السبب محلّ العِلَّة. وللمبدأ أكثر من صياغة؛ إذ "*يمكن أن يقال بصيغة موجَبة (كلّ موجود له عِلَّة)*"(2)، وبصيغة سالبة (لا شيء يوجد بدون عِلَّة). وهذه الصيغة السالبة تتضمَّن نفيين (لا شيء) و(بدون)، ونفي النفي إثبات"(3).

وأول شيء يجب أن ننتبه إليه هنا أن كانط يستخدم مبدأ العِلَّة كمبدأ عقلي أوّلي يحكم كلّ تجربة ممكِنة، ولا يُشتقّ من التجربة. وإذا كان البعض يفرّق بين مبدأ العِلَّة والعِلِّيّة، على أساس أن العِلِّيّة تتناول العلاقة بين سبب ومسبَّب داخل إطار زمني؛ إذ "*تكشف العِلِّيّة عن وجود اتجاه يتبعه الزمان. كما أنها تؤكِّد عدم إمكان عكس اتجاه الزمان*"(4)، بينما مبدأ العِلَّة مبدأ لازماني؛ بمعنى أنه لا يتحدَّث عن معلول وسبب بعينه، وإنما يقرِّر ما يحكم وجود كلّ موجود؛ فإن كانط لا يأخذ بهذه التفرقة، ويتناول الاثنين على أنهما يعنيان نفس الشيء.

وعلى أية حال فنحن نجد في نصوص ما قبل النقد أن كانط ميّز على الأقل بين أربعة أنواع من العِلَّة: 1- عِلَّة التحديد الماهوي. 2- عِلَّة النشوء. 3- عِلَّة الوجود.

---

(1) Ibid, Loc. Cit.

(2) Heidegger, M., Der Satz Vom Grund, Op. Cit, P .82.

(3) Ibid, P. 16.

(4) فال، جان: طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، مجموعة الألف كتاب رقم 637، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1967م، ص 189.

4- عِلَّة المعرفة. والنوعان الثاني والثالث فقط يمكن أن يُتناولا بشكل مُحكَم، ويمكن أن يُستخدما في علاقة مع مفهوم السبب الذي استعمله كانط في المماثَلة الثانية من مماثَلات التجربة في (نقد العقل الخالص).

وهذا يوضِّح أن اهتمام كانط بالعِلَّة بدأ مبكِّراً؛ فقد تناول في (توضيح جديد للمبادئ..) مبدأ العِلَّة الكافية، وهو المبدأ الذي صاغه ليبنتز وأخذه عنه فولف، وينصّ هذا المبدأ على أنه "ما من شيء يحدُث بغير سبب كافٍ، أي أنه ما من شيء (يوجد) بغير أن يكون في إمكان من يَعرِف الأشياء معرفة كافية أن يقدِّم سبباً يكفي لتحديد عِلَّة وجوده على هذا النحو لا على نحو آخر"(1).

ويتحرك مبدأ العِلَّة الكافية في منطقة اللاهوت والفلسفة؛ لأنه يهدف بالدرجة الأولى لنسب وجود الموجود إلى العِلَّة الأولى. وإن كان هذا يمكن أن يقال على مبدأ العِلَّة، لكن يظل مبدأ العلة مبدأً عقلانيًّا.

ويناقش كانط مبدأ العِلَّة الكافية كما يعرضه فولف تحت عنوان (المبدأ المتعلِّق بالعِلَّة المحدِّدة، ويسمَّى مبدأ العِلَّة الكافية). ويفهم كانط العِلَّة وكأنها الرابطة التي تربط بين المحمول والموضوع؛ فيقول: "*إن ما يحدِّد موضوعاً بالنظر إلى أيٍّ من محمولاته يسمَّى العِلَّة. والعِلل قد تكون مختلفة؛ فمنها ما يكون عِلَّة تحديد سابقة ومنها ما يكون تالية؛ عِلَّة التحديد السابقة هي التي يسبق مفهومها ما يكون محدَّداً والتي عند غيابها يكون ما هو محدَّد غير معقول، وعِلَّة التحديد التالي هي التي لا توضَع ما لم يكن المفهوم الذي حُدِّد بواسطتها قد وُضع من مصدر آخر. وبوسعك أن تسمِّي الأولى السبب لماذا أو عِلَّة الوجود أو الصيرورة، بينما يمكنك أن تسمِّي الأخيرة العِلَّة (تلك) أو عِلَّة المعرفة... إن مفهوم العِلَّة كما يُفهم بشكل عام يؤسِّس تواصُلاً وترابُطاً بين الموضوع ومحمول ما أو آخر*"(2)؛ أي أن العلة لها صفة التأسيس.

ويبدأ كانط بنقد صيغة المبدأ كما يعرضها فولف وهي: (لماذا يمكن أن يوجَد شيء ما أكثر ممَّا لا يوجَد). وتعاني هذه الصيغة من وجهة نظر كانط من عيب ملحوظ؛ فهي تخلط بين نمطين من الأسباب المحددة ونوعين من العلاقات؛ فهناك

---

(1) ليبنتز: المونادلوجيا، المرجع السابق، ص 111.

(2) Kant, I., New Elucidation, Op. Cit , P.11.

تقابل لا سبيل لإنكاره بين السبب الذي يحدّد الموجود والسبب الذي يحدّد معرفتنا بشيء موجود؛ الأول أساس واقعي يتحدّد عبر مبدأ العلة، أما الثاني فأساس منطقي ينشئ في مجال المعرفة علاقة الأساس والنتيجة.

و *"بالرغم من أن استخدام كلمة (لماذا) يبدو ملائماً بشكل كافٍ للحس المشترَك ليعتقد أنه قادر على التضمين في التعريف؛ فإنه بدوره يحتوي ضمناً على مفهوم العِلّة؛ لأنك لو فحصت المصطَلَح حقّاً فسوف تجد أنه يعني نفس الشيء من حيث هو ما له عِلّة... إن تعريف فولف يسير على النحو التالي: العِلّة التي بالإشارة إليها يكون ممكناً أن نفهم لماذا عِلّة شيء ما بالأحرى يجب أن توجد أكثر من ألا توجد"*[1].

وإذا كان فولف يسمِّي هذا المبدأ مبدأ العِلّة الكافية؛ فإن كانط يقترح أن يسمَّى مبدأ العِلّة المحدِّدة؛ إذ يقول: *"أعتقد أنه من الأفضل أن نستبدل تعبير العِلّة المحدِّدة بتعبير العِلّة الكافية، وفي هذا التعبير أَستنِدُ إلى كورسيوس الشهير؛ لأنه كما أوضح على نحوٍ بيِّن أن التعبير كافية غامض. فليس من الواضح بشكل مباشر إلى أي حدّ تكون كافية. وعلى أية حال فطالما أن معنى (أن يحدِّد) هي أن يضع بمثل تلك الطريقة التي تستثني كلّ مقابل؛ فإن المصطلح (أن يحدِّد) يعين ذلك الذي يكون كافياً بشكل يقيني؛ لكي يدرَك الشيء بطريقة كذا وكذا، وليس بطريقة أخرى... وكلّ قضية صحيحة تبيِّن أن الموضوع يحدِّد من جهة المحمول، وهذا يعني أن المحمول يتضمَّن استبعاد نقيضه"*[2]، ويعني هذا أن كانط يرى أن تعبير العِلّة المحدِّدة أفضل؛ لأن التحديد يعني تحديد ما يكون كافياً لإبراز المُحَدّد وتمييزه عن الأشياء الأخرى، وفي نفس الوقت يوحي بأن ثمة علة ما حدّدت هذا التحديد.

على أية حال فإن فهْم كانط العِلّة انطلاقاً من علاقة الموضوع بالمحمول يعبِّر عن تأثُّره الشديد بالسياق المنطقي الغالب على السياق الميتافيزيقي، وهو ما كان متَّبَعاً عند كلّ من ليبنتز - الذي عدّ المنطق بمثابة المدخل للميتافيزيقا - وفولف الذي أسَّس الميتافيزيقا على المنطق. ولم يستطع كانط التخلُّص من هذا التأثير حتى في مرحلة النقد.

---

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit , P. 13.

(2) Ibid, Loc . Cit .

ومن ناحية أخرى نجده في النقد يتحدَّث عن مبدأ السببية، ولم يَعُد يتحدَّث عن مبدأ العِلّة- وإن كان ما يعنيه بالسبب هو العلة- وهو تارة يجعل مبدأ السببية قاعدة، وتارة يتحدَّث عنه بوصفه مبدأ أوليًّا خالصاً وكليًّا وضروريًّا في (نقد العقل الخالص)؛ فيقول: "*من السهل أن نتبَيّن مثل هذه الأحكام الضرورية والكلّيّة بالمعنى الدقيق والأولية الخالصة .. وإذا أراد المرء (مثلاً) على مثل هذا من استخدام الفهم الأكثر شيوعاً فيمكن أن تُستخدَم القضية (كلّ تغيُّر لا بد أن يكون له سبب **Eine Ursache**) . وفيها يَتضمَّن مفهوم السبب مفهوم ضرورة الترابُط والاقتران مع المسبَّب بشكل واضح. والعمومية الصارمة للقاعدة أنها ستُفقَد فعل هيوم- من تكرار اقتران ما يحدُث مع ما يتقدَّمه*"(1)؛ أي من التجربة.

ومعنى هذا أن كانط يستخدم المبدأين بنفس المعني، ويرفض أن تكون قواعد الفهم - وأيضاً المبادئ الأولية - مشتقَّة من التجربة، بل إن هذه القواعد والمبادئ هي التي تحكم التجربة بشكل عام.

ونجده في نص آخر يؤكِّد على كوْن مبدأ السببية مبدأ عقليًّا لا يُشتقّ من التجربة فيقول: "*كلّ ما يحدُث له سبب في مفهوم شيء ما - أي الذي يحدُث - أفكِّر في وجود يسبقه زمان... إلخ. ومن ذلك أستنتج أحكاماً تحليلية. لكن مفهوم السبب يقع خارج كلّ تلك المفاهيم تماماً، ويبيّن شيئاً ما مختلفاً عما يحدث؛ فهو إذاً غير متضمَّن في هذا التصوُّر الأخير. فكيف يتسنّى لي بشكل عام أن أقول شيئاً ما مختلفاً عما يحدث وأنا أعرف مفهوم السبب على الرغم من أنه غير متضمَّن فيه بوصفه منتمياً إليه بالضرورة؟ إن ما هو غير معروف هنا = س الذي يستند إليه الذهن عندما يعتقد أنه يجد خارج المفهوم أ محمولاً غريباً ب، ومع ذلك تظنّه مرتبطاً به، وليس مأمولاً أن يكون السند هو التجربة لا لشيء إلا لأن المحمول يُضاف هنا إلى الموضوع لا بوصفه مفهوماً كليًّا وحسب، بل بوصفه مفهوماً ضروريًّا كذلك. ولمّا كانت الكلّيّة والضرورية ليستا مما تُمدّنا به التجربة فهُما إذاً أوّليّان تماماً*"(2).

ويعود كانط لمناقشة هذا المبدأ مرة أخرى، ويَعتبره مبدأً ضروريًّا لفهم الوجود، وإن لم يكن هو سبب الوجود - أو بتعبير كانط - شرطاً لإمكان الأشياء؛ إذ يقول:

(1) Ibid, P.37.

(2) Ibid, P.43.

"كلّ موجود حادث له سبب وليس بوسع المرء أبداً أن يفعل شيئاً أكثر من أن يُبرهِن على أنه بدون هذه العلاقة لا يمكن أن يُفهَم أبداً الوجود Existenz الحادث؛ أي لا يكون ممكناً أن نعرف وجود مثل هذه الأشياء أوليًا من خلال الفهم. لكن لا يَلزَم عن ذلك أن تكون هذه العلاقة أيضاً شرط إمكان الأشياء نفسها"[1].

فمبدأ السبب على هذا النحو مبدأ يتعلّق بوجود الأشياء الحادثة، وكل موجود حادث. وعلى هذا فالمبدأ من هذه الناحية يَحكُم وجود كلّ ما يوجَد في أي زمان أو في أي مكان كبيراً كان أو صغيراً، سواءً أكان يقع في مرمى إدراكنا أم لا.

ولا يتعارض هذا مع ما ذهب إليه كانط من أنه مبدأ لإمكان التجربة والمعرفة حين يقول: *"كلّ ما يحدُث أي كلّ حدث يفترض السبب. ومن الصحيح أننا يمكننا أن نبرهن عليه بوصفه مبدأ لإمكان التجربة؛ ومن ثم لإمكان معرفة أي موضوع معطًى في الحدس التجريبي وليس من المفاهيم المجرَّدة"*[2]؛ لأن كوْنه مبدأ لإمكان التجربة أو المعرفة لا يعني أكثر من كوْنه يتعلّق بالوجود الممكِن للموجود أو للتجربة بشكل عام من حيث إن المعرفة هي معرفة بالوجود.

كما أن كانط نفسه يذهب إلى أن هذا المبدأ يتَّضح من خلال تأمُّل المفاهيم المجرَّدة؛ ومن ثم فهو لا يحتاج إلى التجربة لتأكيده؛ إذ يقول: *"إن كلّ حادث يجب أن يكون له علّة. وكلّ إنسان بوسعه أن يستوضِح هذا بوضوح من خلال المفاهيم المجرَّدة"*[3]، وبما يعني أنه يلزَم عن قدرة المبادئ التي يُناط العقل بها.

بل إن كانط يذهب لأبعد من هذا فيرى أن مبدأ السببية هو وحده الذي يتيح لنا أن نعرف الوجود على نحو أولي بالمقارنة مع وجود آخر معطًى، أي الاستدلال على وجود السبب من وجود المسبَّب؛ فهذا المبدأ إذاً هو الذي يتيح لنا مَخرَجاً من إشكالية الاحتياج إلى المُدرَك الحسي أو الحدس الحسي في حالة الوجود الضروري الذي ينِدّ وجوده عن الإحاطة به.

غير أن الوجود المستدَلّ عليه من مبدأ العلة لا يكون بالطبع وجوداً فعليًّا، وإنما وجود ممكِن. فهل تُتيح لنا هذه الخاصية الفريدة التي يتمتَّع بها المبدأ أن نَعُدّ مبدأ

Ibid, P. 229. (1)

Ibid, Loc . Cit. (2)

Ibid, Loc. Cit. (3)

العِلَّة أو السبب أساس كلّ موجود على نحو ما يقول هيدجر: "*تخضع الماهيَّة الكلِّيَّة للموجود حتى العِلَّة الأولى أي الله لمبدأ العِلَّة*"[1]، أم أن الأمر يختلف عنده؟

إننا نجد كانط يعطي هذا المبدأ سلطة منْح المصداقية الموضوعية لكلّ الأحكام التجريبية، أي سلطة الوجود الحق؛ إذ يقول: "*إن علاقة السبب بالمسبب هي الشرط الموضوعي لمصداقية أحكامنا التجريبية بالنظر إلى سلسلة الإدراكات*"[2].

إنه إذاً يؤسِّس وجود كل موجود من حيث هو مدرَك، ولكنه لا ينطبق على اللامشروط؛ ومن ثم لا ينطبق على الوجود الإلهي.

وعلى أية حال اصطدم مبدأ العِلَّة عند كانط مع نظرية الكوانتم؛ إذ يقول ماكس بلانك: "*لم يعُد ممكناً أن نتقدَّم كما فعل كانط الذي عالج مبدأ العِلَّة بوصفه تعبيراً عن مصداقية القواعد الثابتة والقابلة للتطبيق على كلّ الأحداث؛ ومن ثم عدّه بين [المبادئ]. (ويُعلّق جوردان على هذا قائلاً): "لقد أراد بلانك أن يتمسَّك بأن قانون العِلَّة كاشف؛ ومن ثم فهو ليس صادقاً ولا كاذباً، بل إن ادّعاءه يقوم على واقعة أنه مع مجيء نظرية الكوانتم واستخدام القوانين الاحتمالية غير القابلة للردّ لم يعُد من الممكن أن نتنبّأ بوقوع الأحداث الجزئية بأي درجة كيفية للدِّقة*"[3].

لكن على الرغم من إنكار ماكس بلانك أنه لا يمكن التقدُّم من مبادئ ثابتة والوصول إلى معرفة يقينية عن الموجود أو موضوع البحث؛ فإن مبدأ كانط يظلّ له إمكانية تطبيق تتمثّل في تعلّقه بعالم الظواهر، وهذا ما تقدِّم عليه قوانين نيوتن دليلاً. كما أنه يقدِّم معرفة تقريبية عن موضوعات الكوانتم؛ إذ يقول بيتر فينلشتادت: "*إن موضوعات الكوانتم التي تملك الفئة المحددة للخصائص الموضوعية فقط هي موضوع لقوانين مددة للجوهر والعِلَّة التي يمكن أن تكون مؤسسة بوصفها أحكاماً تأليفية أولية*"[4].

وبناءً على هذا يمكن القول إن مبدأ العلة لايزال له مصداقية؛ حيث يُعَدّ المبدأ

---

(1) Heidegger, M., Der Satz Vom Grund, Op . Cit, P. 53.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 201.

(3) Brittan, Gordan, Kant and The Quantum Theory, contained in Kant and Contemporary Epistemology, Edited by Paolo parrini, Kluwer Academic Publishers, London, 1994, P. 131.

(4) Ibid, P.124.

الحاكم لكل ما يحدث في عالمنا حتى الآن، وإن شابه بعض القصور في مناطق ما من العلم. وإذا كان مبدأ العلة مبدأً عامًّا للوجود؛ فإن مماثلات التجربة مبادئ معنية بتحديد أنماط الوجود؛ فما مبادئ مماثَلات التجربة هذه؟

6- مبادئ مماثَلات التجربة:

بالرغم من أن كانط يرى أن التجربة لا تكون ممكِنة إلا من خلال مبدأ وحدة الإدراك؛ إذ يقول: "*إن التجربة لا تكون ممكِنة إلا من خلال تصوُّر ارتباط ضروري للإدراكات*"(1)؛ فإن مبدأ الإدراك يؤلف بين ما هو موجود، ويتطلب الأمر تعيين الوجود قبل القيام بالتأليف وهذا ما تقوم به مبادئ مماثَلات التجربة الثلاثة: الدوام والتتالي والمَعيَّة، و"*يتأسَّس المبدأ الأساسي العام للمماثَلات الثلاث على الوحدة الضرورية للإدراك بالنظر إلى كلّ وعي تجريبي ممكن (للإدراك) في كلّ مكان وزمان؛ وبالتالي يستند إلى الوحدة التأليفية لكلّ الظواهر من حيث علاقتها بالزمان؛ لأن هذه الوحدة تُعَدّ أساساً أوليًّا*"(2).

وتتميّز مماثَلات التجربة أو مبادئ التجربة بأنها "*تملك خاصية أنها لا تنظر إلى الظواهر وتأليف حدسها التجريبي، بل تنظر فقط إلى الوجود، وتنظر إلى علاقاتها ببعضها بالنظر إلى وجود هذه*"(3)؛ أي بالنظر إلى وجود الظواهر الأخرى؛ أي أن كلّ ما هي معنيَّة به سواءً أكان فيما يخصّها أم يخصّ الأشياء أو الظواهر الأخرى هو أنها لا تهتمّ إلا بنمط وجود. وهي في الوقت ذاته تُتيح لنا معرفة فعلية عن وجود هذه الظواهر، أو حسب تعبير كانط "*تجعل بوسعنا أن نستدلّ على وجودٍ ما فعلي ومتعيِّن*".

وإذا كان بوسعنا أن نَستمِدّ من الزمان والمكان معارف أولية كالتي تكون في الرياضيات مما يجعل من المكان والزمان مبدأين تكوينيين؛ فإن الأمر فيما يتعلّق بمبادئ التجربة يختلف؛ إذ يقول كانط: "*يجب أن يكون الأمر مختلفاً كليًّا فيما يتعلّق بالمبادئ التي ينبغي أن تُدرج وجود الظواهر أوليًّا تحت القواعد؛ لأن مثل هذا الوجود لا يبني. كذلك فإن هذه المبادئ يمكن أن تنطبق فقط على علاقات الوجود.*

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.181.

(2) Ibid, P.183.

(3) Ibid, PP.183, 184.

وهي ليست شيئاً آخر غير مبادئ تنظيمية. وهنا لا يمكن أن يتمّ التفكير وفقاً لمسلّمات ولا استباقات، بل يتمّ التفكير عندما يُعطى لنا إدراك في علاقة زمانية مع إدراك آخر (وإن كان غير محدّد) "[1].

أي أن وظيفة هذه المبادئ إيجاد وحدة تنظيمية للظواهر من خلال إدراج الموضوع تحت مقولة من مقولات الفهم في إطار مبدأ الزمان. وهذا ما يشير إليه ولدن حين يقول: "*إن المبادئ تتطابق مع قسمة لوحة المقولات... فمماثلات التجربة تتطابق مع مقولة الإضافة*"[2].

ويشير كانط إلى أن لهذه المبادئ مصداقية موضوعية، وذلك من حيث ارتباطها باستعمال الفهم؛ إذ يقول: "*لكنّ ما ذُكِر من المبادئ التأليفية يجب أن يسترعي انتباهنا بشكل لائق، وهو أن هذه المماثَلات لها معنى ومصداقية لا بوصفها مبادئ للاستخدام المتعالي، بل بوصفها مبادئ للاستخدام التجريبي فحسب؛ ومن ثم يمكن أن يُبرهَن عليها بما هي كذلك أيضاً؛ وبالتالي لا يجب أن تُدرَج تحت تخطيطاتها*"[3].

وهنا تكون هذه المبادئ التجريبية المتعلّقة بالفهم وليس بالعقل شبيهة إلى حد كبير بالمبادئ الأخلاقية التي بالرغم من أنها مبادئ عقلية تحكم كلّ فعل فإن لها مصداقية موضوعية. وهذا بالفعل ما يذهب إليه جيورج شراده؛ حيث يقول: "*إن [المبادئ] التجريبية بشكل ما مماثِلة للمسلّمات الأخلاقية. إنها لا تُشتق من المقولات، بل يجب أن نصوغها*"[4].

ومن ناحية أخرى طالما أن هذه المبادئ تتعلّق باستخدام الفهم؛ فإنها لا يمكن أن تنْصبّ إلا على الظواهر، ولا تبلغ أبداً الأشياء في ذاتها، وإن كانت في نفس الوقت شروطاً مجرَّدة لوحدة المعرفة التجريبية، وتبدأ بعد أن يُعطَى الموجود وفقاً للشروط العامة للمعرفة. وما تفعله لا يعدو كونه تجميع الظواهر وفقاً لمنهج المماثَلة، وبما لا

(1) Ibid, P.184.

(2) Weldon,T. P., Introduction to Kant's Critique of Pure Reason, Oxford Clarendon Press, 1947, P. 97.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op.Cit, P. 184.

(4) Schroder, George, Kant's Theory of Concepts, contained in Paule Guyer, Kant, Cambridge University Press, London, New York, 1995, P. 142, 143.

يتناقض مع المبادئ المنطقية؛ إذ "*لو كانت الموضوعات التي يجب أن تتعلّق بهذه المبادئ أشياء في ذاتها؛ لكان من غير الممكن أن نعرف شيئاً ما أوليًا تأليفياً منها. والآن فإن ما يتعلّق بهذه المبادئ ليس شيئاً آخر غير الظواهر، وأن المعرفة الكاملة لها والتي يجب أن تؤول إليها كلّ المبادئ الأولية في النهاية هي التجربة وحدها؛ وبالتالي لا يمكن أن يكون لهذه المبادئ هدف غير الشروط المجرَّدة لوحدة المعرفة التجريبية في تأليف الظواهر. لكنّ هذا الهدف لا يمكن أن يُفكّر فيه إلا في تخطيط مفهوم الفهم الخالص ووحدته بوصفه تأليفاً بشكل عام. والمقولة تتضمَّن الوظيفة التي لا تكون مقيّدة بالشرط الحسي. يجوز لنا إذاً أن نجمع الظواهر من خلال هذه المبادئ فقط وفقاً للمماثلة مع وحدة المفاهيم المنطقية والعامة؛ وبذلك نستخدم المقولة في المبدأ نفسه*"[(1)].

ويعدِّد كانط هذه المبادئ فيقول: "إن حالات الزمان الثلاث هي الدوام والتتالي والمَعيَّة؛ ومن ثم فثمة ثلاث قواعد لكلّ علاقات الزمان بالظواهر على أساسها يتحدَّد كلّ وجودها في حدس وحدة الزمان الكلِّي. وتسبق هذه القواعد كلّ تجربة وتجعلها ممكِنة ابتداءً. ويتأسَّس المبدأ العام لكلّ المماثلات على الوحدة الضرورية للإدراك بالنظر إلى كلّ وعي تجريبي ممكِن (الإدراك) لكلّ زمان؛ وبالتالي بالنظر إلى الوحدة التأليفية لكلّ الظواهر حيث يتأسَّس الإدراك عليها وفقاً لعلاقتها في الزمان؛ لأن الإدراك الأصيل يتعلّق بالحسّ الداخلي (أي بمُجمَل كلّ التصوُّرات). ومن الصحيح أنه يتعلّق بصورته أوليًا أي علاقة الوعي التجريبي بالمتنوِّع في الزمان"[(2)].
فما المبدأ الأول من هذه المبادئ الثلاثة؟

أ- مبدأ دوام الجوهر:

وينصّ هذا المبدأ على التالي: "*يدوم الجوهر مع كلّ تغيُّر في الظواهر، وكمّيته في الطبيعة لا تزداد ولا تنقُص*". فالجوهر إذاً هو الثابت الذي لا يتغيَّر ولا يتحوّل، وعليه يُحمَل كلّ تغيُّر؛ وذلك لأن "*الجوهر (فيما يقول إسبينوزا) أولي بالنسبة لخصائصه*"[(3)]. وأولية الجوهر تجعل وجوده في غير حاجة إلى شيء آخر؛ لأن

Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.185. (1)

Ibid, P.182. (2)

Bendute,Spinoza, The Ethics, trans.By R.H.M.Elwes, Anchor Books, Doubleday, (3) London, 1974, P.180.

"الوجود ينتمي إلى طبيعة الجوهر.. (و) الجوهر لا يمكن أن يَنتُج بواسطة أي شيء خارجي. وفضلاً عن هذا يجب أن يكون الجوهر علّة ذاته"[1].

لكن يبدو أن هذا التصوُّر الإستاتيكي للجوهر لا يروق لكانط؛ إذ يقول: *"حيث يكون الفعل ومن ثم الفاعلية والقوة، يكون الجوهر أيضاً. وفي الجوهر وحده يجب أن أبحث عن مقرّ Sitz النبع الغزير للظواهر، وذلك قولٌ حسنٌ تماماً. لكنْ عندما ينبغي أن يوضِّح المرء ما يَفهَم تحت كلمة جوهر، وبجانب هذا يتفادى الدخول في الدائرة المغلَقة؛ فليس من السهل أن نُجيب"*[2][3].

ومن ناحية أخرى يرى كانط أن مبدأ دوام الجوهر يعبَّر عنه بأشكال مختلفة؛ فمثلاً يقال *"في كلّ التغيُّرات التي تحدُث في العالم يبقى الجوهر، وتتبدّل الأعراض"*.

كما أن القضية التي مفادها: لا شيء يوجَد من لا شيء؛ ليست سوى شكل آخر لهذا المبدأ. وكذا العبارة: لا شيء يتولّد من اللاشيء، ولا شيء يعود إلى اللاشيء. وفي ظلّ مبدأ الدوام يُفهَم النفي، خاصة حين يتعلّق بنفي الأعراض أو الخصائص على أنه تعبير عن لاوجود شيء ما في الجوهر.

ومنعاً للخلط في فهْم ما يتبدّل من حيث علاقته بالجوهر يَطرح كانط مفهوم (الإضافة)؛ بحيث يصبح التبدُّل والتغيُّر وقفاً على الإضافة التي تُضاف للجوهر في صفة الأعراض، مادامت الأعراض ليست هي الزائل أو الفاني، بل نمط وجود له طبيعة ما. وعلى هذا الأساس *"يصبح التغيُّر نمط وجود يتلو نمط وجود آخر في الموضوع ذاته؛ ومن ثم فإن كلّ ما يتغيَّر باقٍ، بينما حالته فقط هي التي تتبدّل"*[4].

ليس من سبيل إذاً إلى إدراك التغيُّر، اللهمّ إلا في الجواهر، إنها الثابت الذي يكشف عن المتغيِّر، والدائم الذي عليه يتغيَّر ما يتغيَّر، وينتقل عبره ما ينتقل؛ فالجوهر بناءً على هذا شيء ما في ذاته دائم لا يتغيَّر.

وإذا كان أرسطو قد عرّف الجوهر بأنه *"ذلك الذي لا يمكن أن يُحمَل لموضوع*

---

(1) Ibid, P.182.

(2) يقول كانط مؤكداً على ارتباط الجوهر بالفاعلية: "العلة تؤدي إلى مفهوم الفعل، الذي يؤدي إلى مفهوم القوة؛ وبالتالي إلى مفهوم الجوهر". انظر: Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 202.

(3) Ibid, PP. 202, 203.

(4) Ibid, P.189.

ولا يَحضُر في موضوع"؛ فإن كانط حين يصف الجوهر بأنه *"أساس كلّ ما هو واقعي، أي كلّ ما ينتمي لوجود الأشياء.... والذي فيه كلّ ما ينتمي إلى الوجود يمكن أن يفكَّر فيه بوصفه تعيُّناً "*(1)؛ يُثبت نسبه الأصيل إلى الموروث الميتافيزيقي الغربي الذي يتصوَّر الجوهر على أنه حامل للأعراض؛ لأن الجوهر بوصفه أساساً لكلّ ما هو واقعي يعني بالضرورة أنه ما عليه يتأسَّس كلّ ما ينتمي للشيء من خصائص؛ فالأساس هنا هو بمثابة الحامل الذي تُحمَل عليه كلّ صفة تُنسَب للشيء.

كما يذهب كانط إلى أن الجوهر دائم، ودوامه يدلّ على عدم فنائه. يقول كولنجوود معلِّقاً على مبدأ دوام الجوهر عند كانط : *"قدّم كانط نقطتين؛ الأولى أن مبدأ بقاء الجوهر مبدأ سلَّم به كلّ العلماء،... والثانية أن هذا المبدأ يسلَّم به، لا لأنه أسِّس ذات مرة للكلّ عن طريق البحث العلمي، ولا لأنه لا يمكن أن يؤسَّس أبداً... ولا لأنه أُسس بالفعل قبل بدء البحث العلمي في الخبرة اليومية... بل إن هذا المبدأ تمّ التسليم به بوصفه واحداً من المسلمات المطلقة التي بدونها لا يوجد علم الطبيعة "*(2).

وهنا يبرُز على الفور دور مبدأ الجوهر الذي بواسطته يمكن أن تتحدَّد أي علاقة من علاقات الظواهر على أساس من دوامه في الزمان. فإذا أردنا أن نفهم الكيفية التي يكون بها المبدأ موحِّداً لهذه الظواهر؛ فإن علينا أن ننتبه إلى أن *"فهمنا لتنوّع الظاهرة هو دائماً متتالٍ؛ ومن ثم فهو دائماً متغيّر، وليس بوسعنا أن نعيّن من خلاله وحده ما إذا كان المتنوّع بوصفه موضوعاً للتجربة يوجد في نفس الوقت أو يتبع بعضه بعضاً، اللهمّ إلا إذا كان يتأسّس على شيء ما يكون موجوداً دائماً ...أي شيء ما باقٍ دائم... ولا تكون علاقات الزمان ممكنة إلا في الدائم (لأن التآني والتتالي علاقتان وحيدتان في الزمان)؛ أي أن الدائم هو أساس التصوُّر التجريبي للزمان نفسه، وفيه يكون كلّ تحديد للزمان ممكناً "*(3).

وبناءً على هذا فإن مبدأ دوام الجوهر يحكُم وجود كلّ موجود وكلّ تغيُّر في

---

(1) Ibid, P.186.

(2) Collegwood, An Essey, Op. Cit, PP. 263, 264.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 186.

الزمان؛ من حيث كون كلّ ما يوجد ويدوم منسوباً إلى هذا الدائم؛ إذ يقول كانط: "*في هذا الدائم لا يمكن لكلّ وجود ولكلّ تغيُّر في الزمان إلا أن يكون حالة لوجود ما يبقى ويدوم*"[1]، وما يدوم ويبقى هو الجوهر.

ومن هنا يُعَدّ الجوهر بمثابة الموضوع، كما تُعَدّ المتاليات التي تتتالَى عليه في الزمان أي الأعراض بمثابة المحمولات. وإذا كانت المحمولات تعبِّر عن حكم موجب أو حمل أو وصف بالإيجاب للجوهر؛ فإن "*النفي يعبِّر فقط عن تعيينات، ولا يعبِّر عن وجود شيء ما في الجوهر*"[2].

وبناءً على هذا الفهم لدوام الجوهر يرتِّب كانط نتيجة أخرى تتعلَّق بتصحيح مفهوم التغيُّر، وذلك عن طريق التمييز بينه وبين النشوء والانقضاء؛ فـ "*النشوء والانقضاء ليسا تغيُّرات لِما ينشأ وينقضي، بل إن التغيُّر نمط يوجَد، ويتبعه نمط آخر يوجَد في نفس الموضوع؛ لذلك فإن كلّ ما يتغيَّر باقٍ، وحالته هي التي تتبدَّل، وهذا التبدُّل لا يتعلَّق إلا بالتحديدات التي يمكن أن تبدأ وتكُفّ. وبناءً على هذا لا يمكن للتغيُّر أن يُدرَك إلا في الجواهر*"[3].

ومن ثم يمكن أن نخلُص من كلّ هذا العرض إلى التالي:

"*أولاً أن تصوُّر المتغيِّرات بدون إطار ثابت للعلاقة غير ممكن، وثانياً أن مبدأ دوام الجوهر يوحِّد ذاتيًّا إطار العلاقة بوصفه زماناً في كلّ تغيُّر. إن الوجود في نفس الوقت والتتالي والتأثير المتبادَل للظواهر هي تصوُّر للزمان نفسه على أنه لا يتغيَّر، بل يبقى الدائم المطلَق. لكنْ لا يمكن أن يكون الزمان هو الجوهر الذي يُبحَث؛ حيث إن الزمان – ومن ثم الحُجّة الثالثة والحاسمة – نفسه لا يُدرَك؛ إذاً داخل الإدراك لا يمكن أن يوجَد أساس الظواهر المتغيِّرة، فيجب رابعاً أن نكتفي بأساس كلّ التغيُّرات في موضوعات الإدراك؛ حيث خامساً أساس كلّ خصائص الجوهر. ويلزَم عن هذا أن الجوهر هو الأساس الذي يدوم في كلّ تغيُّر... إن مبدأ دوام الجوهر يعني أن التغيُّر ليس مطلَقاً، بل يمكن أن يُعرَف من خلال العلاقة بالجوهر. ومن ناحية أخرى فإن الجوهر لا يمكن أن يَنشأ، ولا يَفنى، بل يمكن أن نعْرف تغيُّر*

---

(1) Ibid, Loc. Cit.

(2) Ibid, P.189.

(3) Ibid, Loc. Cit.

الظواهر فحسب. كذلك يكون الجوهر الدائم هو الشرط الذي لا يمكن الاستغناء عنه، وتحته وحده يمكن أن تصل الظواهر إلى الوحدة الضرورية للتجربة"(1).

وبناءً على هذا أيضاً يُعَدّ الدوام الشرط الضروري الذي يسمح للظواهر أن تتواجد بوصفها أشياءً أو موضوعات فردية في فترة ما من الزمان. وإذا كان هذا هو مبدأ الدوام عند كانط؛ فماذا عن مبدأ التتالي؟

ب- مبدأ التتالي:

ينصّ مبدأ التتالي على أن "*كلّ التغيُّرات تحدُث وفقاً لقانون اقتران السبب والمسَّبب*". والتتالي بشكل عام مرتبط بمفهوم العِلّيّة؛ ومن ثم يترتَّب وقوع الأحداث؛ سابق ولاحق، عِلَّة ومعلول، متقدِّم ومتأخِّر.

فإذا كان المبدأ السابق قد أكّد على أن كلّ تتالٍ للظواهر ليس سوى تغيُّر، فيجب أن نعرف العلاقة بينهما. يقول كانط: "*والآن كيف يمكن أن يتغيَّر شيء ما بشكل عام؟ كيف يكون ممكناً لحالة في زمن أن تتلو حالة أخرى مضادة في وقت آخر؟ ليس لدينا أوليًّا عن هذا أي مفهوم.... لكنّ إطار كل تغيُّر والشرط الذي تحته وحده يمكن لهذا التغيُّر أن يحدث بوصفه نشوءًا لحالة أخرى (أيًا كان محتوى ما تغيَّر نفسه، أي حالته)، ومن ثم تَعاقُب الحالات نفسها (الحدوث Geshehen)؛ [هذا الإطار] يمكن أن يُنظَر إليه وفقاً لقانون العلّيّة ولشروط الزمان أوليًّا. وعندما ينتقل الجوهر من حالة (أ) إلى حالة (ب) فإن زمن الحالة الثانية يتميز عن زمن الحالة الأولى ويتلوه. كذلك فإن الحالة الثانية بوصفها واقعاً (في الظواهر) تتميَّز عن الأولى، وهذه لم تكن حيث (ب) تتميَّز عن الصفر*"(2).

فالتغيُّر إذاً يُفهَم في إطار مبدأ العِلَّة وإطار الزمان؛ أي أن كل ما يحدث لا بدّ أن يكون لحدوثه عِلَّة، وكل ما يحدث بفعل العِلَّة يتطلَّب الزمان لتحديد المتقدِّم والتالي، وطالما أنه يحدث في إطار مبدأ العِلَّة فهو يسير في اتجاه واحد لا يمكن عكسه، و"*لا يمكنني أن أعود من الحادثة وأحدِّد (من خلال الفهم) ما حدث سابقاً؛ لأن الظاهرة لا تعود من نقطة الزمان المتأخِّرة إلى المتقدِّمة. بيْد أنها مرتبطة بزمن ما متقدم. وعلى*

(1) Höffe, Otfried, Immanuel Kant, Op. Cit, P.124.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, PP. 204, 205.

*العكس من ذلك ثمة تقدُّم بالضرورة من زمن معطًى إلى تالٍ متعيِّن؛ فلو افترض المرء أنه لا شيء يسبق الحدوث **Begebenheit** بحيث يجب على هذا الحدوث **Begebenheit** أن يتتالَى وفق قاعدة؛ فإن كلّ تتالٍ للإدراك لا يتحدَّد إلا في الفهم فحسب، أي لن يكون إلا ذاتيًا فقط، لكنه لن يكون موضوعيًا مطلَقاً*"(1).

ومن ثم فعندما نعرف من التجربة أن شيئاً ما يحدُث؛ فإننا نفترض دائماً أن شيئاً ما يسبقه، فيليه ما يحدُث وفقاً لقاعدة. وبدون هذا لن يكون بوسعنا أن نقول عن الموضوع إنه يتتالَى؛ لأن التتالي المجرَّد في فهْمنا إذا لم يتحدَّد في علاقة بما هو سابق من خلال قاعدة فلن يَسمح بتتالٍ في الموضوع. التتالي إذاً يُفهَم على هذْي من مبدأ العِلّة بوصفه النتيجة الطبيعية للحدوث، أي أن "*التتالي الزمني للظواهر يكون ممكناً ابتداءً بوصفه تغيُّر موضوع؛ وبالتالي بوصفه تغيُّراً موضوعيًا صحيحاً إذا لم يُهمِل المرء في التتالي باقي المدرَك؛ ومن ثم يدرَك بوصفه حالة لقاعدة سبب ومسبَّب*"(2).

وإذا كان هيوم قد ذهب إلى أن المعرفة تنشأ من الإدراكات الحسية فحسب؛ فكان عليه أن ينكر علاقة التتالي؛ إذ يقول: "*في كلّ الحالات التي نتعلّم فيها ارتباط العِلل الجزئية بالمعلولات ندرك العِلل والمعلولات بواسطة الحواس، ... لكن في كلّ الحالات التي نعلّل فيها ترابطها نجد هناك موضوعاً واحداً فقط مدرَكاً والآخر يُستمَدّ من توافق خبرتنا الماضية*"(3).

وطالما أننا لا ندرك إلا موضوعات فردية منعزلة؛ فإن معرفة التتالي تغدو أمراً غير ممكن على الإطلاق. وتفادياً لهذا يذهب كانط إلى أن "*الربط بين الإدراكات المتتالية في الزمان ليس عملاً للإحساس المجرَّد والحدس، بل إنتاج للقدرة التأليفية لقدرة الخيال. بعبارة أخرى تبقى العلاقات التي يَتْبع بعضها بعضاً غير محدَّدة من خلال (التجربة). ولكي نعرف هذه العلاقة كمتعيِّنة يجب أن يُفكَّر في العلاقة بين كلتا الحالتين؛ وبذلك يتحدَّد بالضرورة أيها المتقدِّمة وأيها المتأخِّرة، والعكس لا يكون. لكنّ المفهوم الذي يؤدِّي إلى ضرورة الوحدة التأليفية لا يمكن أن يكون غير مفهوم للفهم الخالص، والذي لا يوجد في الإدراك، وهو هنا مفهوم علاقة السبب*

Ibid, P.195. (1)

Höffe, O., Immanuel Kant, Op. Cit, P.126. (2)

Hume ,D., Treatise of Human Nature, Op. Cit, P.87. (3)

بالمسَّبب، الذي به يحدِّد الأول الأخير في الزمان بوصفه تابعاً، لا بوصفه شيئاً ما كان يمكن أن يسبقه في الخيال"[1].

لكنْ على أي نحو يعطَى لنا الموجود من خلال مبدأ التتالي كموجود متعيِّن تالٍ؟ وإذا كان أرسطو قد جعل التغيُّر الذي يحدُث في الشيء ينبُع من الشيء نفسه بوصفه فاعلية تتّجه نحو تحقيق الصورة المُثلَى، وبما يعني أن ما يتتالَى هو الموضوع نفسه، فإن كانط يرفض هذا؛ فهل يعني هذا بأي حال من الأحوال أن تتالِي الأشياء يوجَد في الذات فحسب؟

كَلاّ؛ لأن كانط يذهب إلى أن "*التتالي يحدُث نتيجة للأفعال التي تقع وفقاً لمبدأ العلَّة الذي هو دائماً الأساس الأول لكلّ تغيُّر للظواهر*"[2].

ومن ثم فالعِلَّة هي التي تحدث التغير المتتالي، وهذا ما يُعَدّ القانون أو المبدأ الذي يحكم كلّ تغيُّر؛ لأن: "*كلّ تغيُّر يكون ممكناً إذاً من خلال الفعل المستمرّ للعلَّة الذي يسمَّى لحظة بقدر ما يكون على وتيرة واحدة. وعلى هذا لا تنشئ اللحظات التغيُّر، بل علة التغير تُنتجِه بوصفه معلولاً لها. هذا هو الآن قانون استمرارية كلّ تغيُّر، والذي أساسه هو أنه: لا الزمان ولا الظاهرة تتألّف من أجزاء في الزمان بوصفها الأجزاء الصغرى؛ ومع ذلك فإن حالة الشيء تنتقل بتغيُّرها من خلال كلّ هذه الأجزاء بوصفها عناصر لحالتها الثانية*"[3].

لكن إذا كانت الذات هي التي تُدرِك هذا التتالي وفقاً لتصوُّراتها؛ فهل تقع الأشياء وفقاً لهذه التصوُّرات؟

الإجابة هنا نعم؛ حيث تصوُّرات الذات هي القانون، ولكن القانون لا يوجد هذه الوقائع، بل يحكمها.

وعلى الرغم من أن مبدأ التتالي يعمل على توسيع معرفتنا في حقل التجربة؛ فإنه يعمل داخل الزمان. وفي هذا الصدد يقول كانط: "*كلّ زيادة للمعرفة التجريبية وكلّ تقدُّم للإدراك ليس شيئاً آخر غير توسيع لتحديد الحسّ الداخلي أي تتابُع Fortgang في الزمان، لكنه لا يحدِّده في ذاته من خلال شيء أبعد، أي أن أجزاءه*

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, PP. 191, 192.

(2) Ibid, P.203.

(3) Ibid, PP. 205, 206.

توجد في الزمان فقط، وتُعطَى من خلال تأليف الزمان لكنها لا تعطَى قبله"[1].

وعلى هذا فهو – وإن كان مبدأ فإنه – ليس مبدأً مطلَقاً، بل يندرج داخل الزمان بوصفه المبدأ الأعمّ لإمكان كلّ تغيُّر. كما أنه – وإن كان مبدأ يتعلَّق بوجود الموجود فإنه – يتأسَّس على مبدأ العِلَّة من حيث كون كلّ تتالٍ تتالياً عِلِّيًّا. وإذا كان هذا عن التتالي؛ فماذا عن المَعيَّة؟

جـ – مبدأ المَعيَّة:

أما المبدأ الثالث من المماثَلات فينصّ على أن: "*كلّ الجواهر بقدر ما تكون في المكان بوصفها يمكن أن تُدرَك تكون في تفاعل Wechselwirkung كلّي*"[2]؛ فالأشياء توجَد في نفس الوقت إذا كان من الممكِن أن يتلو بعضها بعضاً في إدراك الحدس التجريبي بالتبادُل؛ بحيث يمكنني مثلاً أن أبدأ زيارتي لمنطقة الأهرامات برؤية الأهرامات، ثم أرى أبا الهول بعد ذلك، أو أبدأ برؤية أبي الهول، ثم أرى الأهرامات؛ أو وفقاً للمثال الذي يضربه كانط نفسه "*إن كان بوسعي أن أدرك القمر أولاً، ثم أنتقل بعد ذلك إلى الأرض أو العكس أبدأ بإدراكي الأرض أولاً، ثم أنتقل إلى القمر. وحيث إن إدراكي هذين الموضوعين يتّم بالتبادُل؛ فإنني أقول إن هذين الموضوعين يوجَدان معاً*"[3].

وتعني المَعيَّة أن الأشياء تكون في نفس الوقت إذا وُجدت في وقت واحد في نفس الزمان. لكن ممَّ يعرف المرء أنها في وقت واحد في نفس الزمان؟ يجيب كانط على هذا السؤال كالتالي: "*عندما يكون ممكناً أن نذهب من أ إلى ب و ج و د و هـ أو بالعكس من هـ إلى أ؛ فهل يستقيم هذا بالفعل مع تعريف المَعيَّة أو في نفس الوقت أو التآني؟*"[4].

وحيث إننا في عصر العلم، والعلم هو صاحب القول الفصل في مسائل الزمان وموضوعات الفيزياء بشكل عام؛ فلْنتوجَّهْ إليه لكي نستفسر منه عن تعريف المَعيَّة أو التآني. وفي هذا الصدد يقول أينشتين: "*هَبْ أن صاعقتين جوِّيتين أصابتا قضبان*

(1) Ibid, P.206.

(2) Ibid, P. 207.

(3) Ibid, Loc Cit.

(4) Ibid, P. 208.

السكة الحديد [المقامة] في مكانين أ و ب متباعِدَين جدًا، وهَبْ فوق ذلك أني أكّدت لك أن هاتين الصاعقتين قد حدثتا في وقت واحد.... [وثمة [وسيلة عملية للتحقُّق من التآني، ألا وهي أن نقيس المسافة بين أ و ب، وأن نضع راصداً في نقطة الوسط و [هذا الراصد] مزوَّد بوسيلة ما [مرآتين متعامدتين مثلاً] تمكّنه من رؤية أ و ب معاً؛ فإذا رأى مثل هذا الراصد الصاعقتين في وقت واحد فَهُما إذاً متآنيتان "[1].

إن فهْم كانط المَعيَّة إذاً يختلف اختلافاً كبيراً عن فهْم الفيزياء المعاصرة لها، وربما يعود ذلك إلى أنه يفهمها من خلال مفهوم الدوام الذي يستمر، وليس بمعنى التآني اللحظي؛ فيبدو أن هذا الأخير لا يحظى باهتمام كبير لديه. ويتَّضح هذا من خلال تعريفه المَعيَّة بوصفها مَعيَّة في الزمان وليست مَعيَّة في اللحظة؛ إذ يقول: "*الوجود في نفس الوقت* ***Zugleichsein*** *هو وجود المتعدِّد في نفس الزمان*"[2]. وهنا يستخدم تعبير في نفس الزمان In derselben Zeit؛ ليوضح به تعبير في نفس الوقت Zugleich.

كما يفهم المَعيَّة على أنها مَعيَّة الجواهر التي يؤثِّر بعضها في بعض؛ إذ يقول: "*هَبْ أنه في الجواهر المتنوِّعة بوصفها ظواهر كان كلّ جوهر معزولاً تماماً، أي لا يؤثِّر في الآخر، ولا يتأثَّر به تأثيراً متبادَلاً، أقول إن المَعيَّة نفسها لن تكون موضوع إدراك ممكن، ولا يؤدِّي وجود أحدهما لوجود الآخر عن طريق التأليف التجريبي* "[3].

ومن ناحية أخرى يذهب كانط إلى أن الأشياء لكي يمكن تصوُّر وجودها معاً يجب أن تؤثِّر وتتأثَّر، أي يجب ألاّ تكون سلبية أو حتى حيادية، وأن يحدِّد بعضها البعض في الزمان. ومن هذا المنطلَق وحده- أي ممارسة فاعليتها - يتسنَّى لها أن توجد معاً أو في نفس الوقت. ويتأسَّس التأثير المتبادَل على مبدأ موضوعي حين يُتيح لنا أن نَعرِف وجود أحدهما من الآخر. وفي هذا الصدد يقول: "*بقدر ما ينبغي أن نتصوَّر الموضوعات بوصفها مترابطة وموجودة في نفس الوقت يجب أن نحدِّد موقعها في الزمان بالتبادُل؛ وبذلك تكون كُلاً. ولكي يمكن لهذا التضافر*

---

(1) أينشتين، ألبرت: نظرية النسبية، ترجمة رمسيس شحاتة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2003م، ص ص67، 68، 69.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P.207.

(3) Ibid, PP.208, 209.

Gemeinschaft الذاتي أن يتأسّس على أساس موضوعي، وأن يتعلّق بالظواهر بوصفها جواهر؛ يجب أن يجعل من المكين إدراك الآخر والعكس؛ لا يمكن أن يُتصوّر التوالي الذي يكون دائماً في الإدراكات بوصفه فهماً على أنه مصاحب للموضوعات، بل بوصفه متواجداً في نفس الوقت"(1).

وعلى هذا فإن مبادئ الفهم الخالص هي مبادئ ديناميكية(2) وليست مبادئ إستاتيكية، هدفها الأول وحدة الظواهر في التجربة، ليس على مستوى الموجود الفردي بل على مستوى الموجودات، من حيث يجب هنا على الأقلّ أن يكون كلّ موجود على علاقة بموجود آخر هو سببه أو عِلّته.

ومن هذا المنطلق يسمّي كانط مبادئ الفهم الخالص المبادئ الديناميكية *"وهذه ليست مبادئ دينامكية بوصفها نظاماً في الفيزياء، بل مبادئ ميتافيزيقية للديناميكية؛ ومن ثم لم تكُنْ مصادفة أن يُطلِق هيجل عنوان القوة والفهم على جزء مهمّ من فينومينولوجيا الروح، والذي حدّد فيه طبيعة الموضوع بوصفه شيئاً في الطبيعة"*(3). ينظر كانط إذاً إلى مبادئ التجربة على أنها مبادئ فهْم خالصة توحّد الظواهر/الموجودات من خلال إبراز علاقاتها ببعضها، ومن خلال ممارسة بعضها فاعلية.

خلاصة القول إذاً أن القدرة على الإحداث أو الفعل أو الخلْق هي وحدها التي تُتيح لنا الاستدلال على الوجود الفعلي؛ فالوجود الأصيل بوصفه وجوداً في الزمان هو دائماً الوجود الفاعل فيما يوجد معه لا في خياله أو أحلامه أو على مستوى التمنّي. وإذا كان الفعل أو العمل هو الذي ينشئ ويؤسس من حيث هو وجود الموجود؛ فهل لهذا الفعل مبادئ تحكمه؟

ثانياً- مبادئ العقل العملي:

Ibid, P.210. (1)

(2) ينظر كانط إلى علاقة العلة بالمعلول على أنها علاقة ديناميكية؛ إذ يقول: "السبب والمسبب يكونان في نفس الوقت، لكنني أميزهما من خلال علاقة الترابط الديناميكي". انظر: Ibid، P. 202.

Ibid, P.210. (3)

غالباً ما يُساء فهْم كلمة عملي في التعبير "العقل العملي"؛ بحيث تُفهَم الصفة عملي ويُنسَى العقل؛ ومن ثم يعتقد البعض أن هدف الفلسفة العملية عند كانط خالية من أي شِقٍّ نظري.

والواقع أن ما يغيب عن الأذهان هو أن كانط فيلسوف عقلي يهدِف إلى الوصول إلى المعرفة الكلِّيّة والضرورية للعقل بشكل عام، وهذا لا يتأتّى من وجهة نظره إلا بتأسيس العقل نظريًّا كان أو عمليًّا على مبادئ أولية.

وكما أن مبادئ العقل النظري تتمتَّع بأولية منطقية، وهي غير مشتقَّة من التجربة؛ فإن مبادئ العقل العملي أولية منطقية ولا تُشتقّ من التجربة. ولعلَّ هذا ما دفع كانط إلى أن يعلن صراحة أن *"العقل في الشقين واحد ونفس العقل، ويحكم وفقاً لمبادئ أولية. وحيث يكون واضحاً حتى وإن لم تنجح قدرته في القصد النظري في إثبات قضايا محدَّدة لا تتناقض معه؛ فعندما تنتمي هذه القضايا بشكل غير منفصل إلى الاهتمام العملي للعقل الخالص؛ فإنه يصادق بشكل كافٍ على أن يسلِّم بها، وإن كانت رافداً غريباً لم ينْمُ على أرضه. ويجب أن يحاول أن يقارنها ويربطها بكلّ ما في قوته بوصفه عقلاً تأمليًّا"*[1].

وكما كان العقل الخالص في المجال النظري يتضمن مبادئ التجربة؛ فإنه في المجال العملي يتضمن مبادئ الفعل. يقول كانط: *"يتضمن العقل الخالص إذاً، لا في استعماله التأملي بل في استعماله العملي، أي الأخلاق؛ مبادئ استخدام إمكان التجربة، أعني إمكان مثل تلك الأفعال التي يمكن أن توجد في تاريخ الإنسان وفقاً لوصاياه الأخلاقية"*[2].

وإذا كانت الحرية شيئاً في ذاته ينتمي إلى العقل النظري ولم يكن بوسعنا أن نحيط بها؛ فإن بوسعنا في العقل العملي أن نقف على تجليها في الأفعال، و*"إذا أمكننا أن نجد (للحرية) أساساً لنبرهن على أن هذه الخاصية ترتبط بالإرادة الإنسانية وأيضاً إرادة كلّ كائن عاقل؛ فإننا لن نبرهن بذلك فقط على أن العقل الخالص يمكنه أن يكون عقلاً عمليًّا، بل إنه هو وحده – وليس العقل التجريبي المحدود– هو العقل العملي اللامشروط. وحيث إنه دائماً ما زال عقلاً خالصاً، ومعرفته تؤسِّس*

Heidegger, M., Die Frage Nach, Op. Cit, P. 191. (1)

Kant, I., Kritik der Praktische, Op. Cit, P. 251. (2)

الاستخدام العملي؛ فإنه يجب أن يصبح تقسيم نقد العقل العملي والموجز العام مرتَّبَيْن وفقاً لتقسيم العقل التأملي"[1]. وكل هذا يدل على وحدتهما.

ولعلَّ اعتبار: "*نقد العقل العملي يُظهِر أنه الأكثر صورية بالنسبة لكتابات كانط الأخلاقية*"[2]، يكشف عن أن العقل العملي ليس سوى تناول نظري لمسائل فلسفية؛ ومن ثم تتشابه طبيعة التناول في العقلين.

وهنا قد يسأل سائل إذا كان كانط يرى بالفعل أن العقل العملي يتأسَّس على مبادئ أولية؛ فلماذا لم يسمِّه نقد العقل العملي الخالص، بل سمَّاه فحسب نقد العقل العملي؟

ويطرح كانط هذا السؤال ويُجيب عليه؛ إذ يقول: "*لماذا لا يسمَّى هذا النقد نقداً للعقل العملي الخالص، بل يسمَّى نقد العقل العملي بشكل عام، مع أن توازيه مع العقل التأملي يُظهِر أنه يتطلَّب التسمية الأولى.*

وعن هذا يعطي هذا البحث إيضاحاً كافياً. إنه ينبغي أن يبرهن على أن ثمة عقلاً عمليًا خالصاً، وينقد في هذا القصد قدرته العملية"[3].

ينبغي إذاً أن يتناول نقد العقل العملي نقد القدرة العملية، ويتطلب هذا نقد الأسس التي يتأسس عليها؛ أي يتطلّب البحث في الشقّ الخالص أو الأوّلي من المعرفة العملية؛ حتى يتسنَّى له أن يؤسِّس شيئا ذا قيمة من حيث قدرته العملية؛ مادام كانط قد ألزم نفسه بأن تأسيس أي معرفة فلسفية لكي تحظى بهذا الاسم بالمعنى الحقيقي يجب أن تتأسَّس على ما هو أوّلي أو خالص.

وإذا حاولنا أن نقيم مقارنة بين نقد العقل الخالص (التأمُّلي) ونقد العقل العملي الخالص (العملي)؛ فسنجد أن "*العقل العملي الخالص يجب أن يبدأ بالضرورة من المبادئ التي يجب أن تكون مؤسِّسة لكلِّ علم بوصفها معطاة ابتداءً*"[4]، وقد سبق القول إن العقل النظري يؤسِّس المبادئ الأولية للمعرفة.

---

(1) Ibid, PP.120, 121.

(2) Guyer, Paul, The Unity of Nature and Freedom:Kant's Conception of the System of Philosophy, contained in The Reception of Kant's Critical PhilosoPhy, Edited by Sally Sedgwick, Cambridge University Press, London, 2000, P.27.

(3) Kant, I., Kritik der Praktische, Op. Cit, P. 107.

(4) Ibid, P. 155.

ومن ثم يمكن القول إن ثمة عروة وُثقَى بين كلٍّ من العقل العملي والعقل النظري؛ بحيث يحاول العقل النظري تأسيس المبادئ الأولية للعقل العملي، ويعمل العقل العملي على تبرير المسلّمات الضرورية التي يصعب الإحاطة بها في العقل النظري لكن *"ما الذي يعنيه القول بأن على الفلسفة أن تبرِّر نقطة بدايتها؟ من الواضح أنها لا تعني ضرورة أن توجَد فلسفة تمهيدية مزوَّدة بمهمة تبرير المبادئ قبل أن تبدأ الفلسفة الأساسية عملها. وإذا كان لا بدّ من تبرير المبادئ الأولية للفلسفة؛ فينبغي أن تبرَّر بالفلسفة نفسها"*(1).

لكنْ إذا كانت الفلسفة – سواءً أكانت نظرية أم عملية بناءً على ما سبق– يجب أن تتأسَّس على ما هو أوّلي؛ فـ*"هل يمكن أن تكون الفلسفة من بدايتها نظرية خالصة؟ إن النظرية تعني رؤية شاملة، وتتوقَّف حقيقتها على حقيقة المبادئ التي تفترضها حول تنظيمها الداخلي (بوصفها حقيقة). (كما أننا) نحن البشر لا نتصرَّف وفقاً للمعايير المادية العامة للحقيقة ... ومع ذلك تبقى الميتافيزيقا الأصيلة بالنسبة لكانط هي الفلسفة الحقّة"*(2)؛ فالفلسفة الحقة إذاً هي العقلية الخالصة.

لكن يجب أن نلاحظ في الوقت ذاته أن كلّ مجال من مجالات البحث الفلسفي عند كانط له مجموعة من المبادئ الأولية التي يستند عليها بما يتناسب مع طبيعته؛ فالمبادئ العقلية الأولية للعقل النظري ليست هي المبادئ العقلية للعقل العملي أو لنقد ملَكة الحكم.

يقول كانط في خطابه إلى راينهولد: *"إن ملكات العقل ثلاث: ملَكة المعرفة وملَكة الشعور باللذَّة والألم وملَكة الإرادة. لقد اكتشفْت مبادئ أولية للملَكة الأولى في نقد العقل الخالص، وللملَكة الثانية في نقد العقل العملي، بيْد أن بحثي عن مبادئ مشابهة للملَكة الثالثة (يقصد ملَكة الحكم) بدا للوهلة الأولى بلا طائل. وأخيراً فإن العلاقة النسقية التي جعلتني تحليل العقل العملي والنظري قادراً على أن أكتشفها في العقل الإنساني ... وضعتني على الطريق الصحيح؛ ولذلك أُدرِك الآن ثلاثة أقسام*

---

(1) Ibid, P.40.

(2) كولنجود، ر. ج : مقال في المنهج الفلسفي، ترجمة فاطمة إسماعيل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001م، ص ص 288، 289.

للفلسفة كلٌّ منها له مبادئه الأولية"[1].

خلاصة القول إذاً أن الميتافيزيقا ميتافيزيقا سواءً أكانت في الحقل النظري أم في الحقل العملي، ومادامت هي كذلك لا يمكن حتى أن نؤسِّس أفعالنا الأخلاقية بوصفها إحدى موضوعات العقل العملي على ما هو تجريبي، ولا حتى على قواعد ومبادئ ذاتية؛ بل يجب أن نؤسِّسها على ما هو ثابت وأصيل. ولا يتأتّى هذا إلا بتأسيسها على مبادئ عقلية أولية؛ فكيف تتأسَّس الأخلاق على أسس ومفاهيم عقلية؟

أ- مبادئ الأخلاق:

يأتي السلوك الإنساني غالباً نِتاجاً لعدّة عوامل متداخلة كالبيئة والتربية والعوامل الوراثية. لكنّ علم الأخلاق لا يقِيم لمثل هذه العوامل أدنى اعتبار؛ إذ أن كلّ ما يعنيه هو أن الفعل لكي يكون فعلاً أخلاقيًّا يجب أن يصدُر عن وعي بالمبدأ الأول؛ ومن ثم فحتّى السلوك الأخلاقي الذي يستند إلى القواعد الأخلاقية لا يُعَدّ علماً بالمعنى الدقيق؛ لأن القواعد العامة تستند إلى التجربة؛ وبناءً على هذا فإن الأخلاق من حيث هي علم يجب أن تتأسَّس على مبادئ عقلية أولية حتى تتّصف بشرطَيْ الكلِّيّة والضرورة. ولكي يوضِّح كانط أصالة رؤيته أوضح قصور المحاولات السابقة في تأسيس الأخلاق كعلم.

وكما سبق القول رفض كانط اعتبار أرسطو السعادة مبدأً الأخلاق؛ فـ"*ما أبعد السعادة وحدها عن الخير الأسمى؛ فهي ليست خيراً إلا بمقدار اتفاقها والسلوك الأخلاقي [الخيِّر]*"[2]. ويأتي هذا من فهم كانط السعادة على أنها "*إرضاء كل ميولنا سواءً أكانت ذات تنوع ممتدّ بوصفها عميقة الأثر من حيث الدرجة أم مستمرة من حيث المدة*"[3]. وبناء على هذا يذهب إلى أنه يجب علينا عند صياغة القوانين الأخلاقية "*ألا نأخذ في الاعتبار الدوافع التجريبية؛ أي السعادة*"[4].

---

(1) Kant, I., Briefe, Werke Sämmtliche, Inhalt in Band VIII , Leipzig, 1868, PP. 734-736.

(2) وهبة، مراد: المذهب عند كانط، ترجمه عن الفرنسية نظمى لوقا، مكتبة الأنجلو المصرية،1979م، ص 84.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 608.

(4) Ibid, Loc Cit.

لكن إذا كان كانط قد رفض المبدأ الأرسطي لتحديد الفعل الأخلاقي الخيّر أو الفاضل؛ ألا يحظَى منحَى أبيقور الذي جعل الفضيلة هي ما يحدِّد الإرادة بالقبول عنده؟

كَلاَّ. إنه ينقُد هذا المنحى أيضاً، فيقول: "*إذا جعلنا مع أبيقور الفضيلة تحدِّد الإرادة بسبب ما تَعِد به من سرور مجَرَّد؛ فلن يكون بوسعنا أن ننكر عليه تمسُّكه بأن السرور يتماثَل تماماً مع (لَذة الحواس) الفجَّة؛ لأن المرء ليس لديه أساس بناءً عليه يأخذ عليه أنه عزا التصوُّرات إلى الحواس الجسمية. وبواسطة هذه التصوُّرات يُثار الشعور فينا*"[1].

وحين يكون الشعور باللذَّة أو الألم أو السرور هو المبدأ المحدِّد لأخلاقية الفعل يغدو كلّ شيء خاضعاً لهوى الذات؛ ومن ثم خاضعاً لتنوُّع لا حصر له ولا أساس؛ لأن الشعور باللذَّة أو السرور يرتبط بالحواس؛ ومن ثم يكون كلّ همِّه منصبًّا على مقدار ما يوفِّره موضوع الاستمتاع له من لذَّة.

وهنا لا يمكن حتى أن تكون الذات نفسها قادرة على تحديد حتى موضوع ثابت يجلب لها السرور، بل يصبح الموضوع ذاته عرضة للتغيُّر بتغيُّر حالة الذات؛ فـ "*الإنسان قد يُعيد كتاباً (استعاره) قد لا يتسنَّى له الحصول عليه ثانية دون أن يقرأه؛ لكي لا تفوته رحلة صيد. وقد ينصرف من منتصف حديث بليغ لكي لا يتأخَّر عن وجبة طعام، وقد يغادر حديثاً عقلانيًّا كان يعتبره نفيساً في أوقات أخرى ليجلس إلى طاولة اللعب. وقد يُعرِض عن فقير كان يجد السرور في الإحسان إليه؛ لأنه لم يعُد يملك نقوداً في جيبه غير ما يحتاج إليه ليدفع ثمن تذكرة لدخول مسرحية هزلية*"[2].

وعلى هذا سيخضع التفضيل للحالة المزاجية للذات؛ فهل يكون بوسعنا أن نؤسس الأخلاق على حالة مزاجية؟ وهل يكون مثل هذا تأسيساً؟ كَــــلاًّ.

وإذا كان فولف قد حاول تأسيس الأفعال الإنسانية على الإرادة العامة؛ فإن هذا المنحَى أيضاً لم يحظَ بالقبول عند كانط؛ لأنه لا يعدو كونه محاولة لتأسيس الأخلاق على قواعد وليس على قوانين ومبادئ أولية. وفي هذا الصدد يقول: "*لا يعتقد امرئ*

(1) Kant, I., Kritik der Praktische, Op. Cit, P.131.

(2) Ibid, P.130.

أن ما يُتطلَّب هنا قد ذُكِر من قبل بالفعل في مقدِّمة فولف المشهور لفلسفته الأخلاقية، أعني لِما سمّاه بالحكمة العملية العامة، وأننا لا نقتحم حقلاً جديداً تماماً؛ ذلك أنه لّما كان ينبغي أن تكون الحكمة حكمة عملية عامة؛ فإنها لا تملك إرادة من أي نوع خاص تقريباً من قبيل تلك التي تُحدَّد بدون أية دوافع أساسية تجريبية من مبادئ أولية تماماً، وهو ما يمكن أن يسمِّيه المرء إرادة خالصة، بل أشارت إلى تأمُّل الإرادة بشكل عام مع كلّ الأفعال والشروط التي تصل إليها في هذا المعنى العام"(1).

وبناءً على هذا فإن فلسفة فولف – وإن كانت قد تأمَّلَت الإرادة الخالصة – لم تتعدَّ القواعد التجريبية؛ وبالتالي لا تصل فلسفته الأخلاقية أبداً في دقّتها إلى الضرورة والكلِّيّة والعمومية. إنها تظلّ مجرَّد قواعد أخلاقية فحسب لا ترقَى أبداً إلى مستوى القانون.

وإذا كنا نقول دائماً إن الإنسان يقتدي في سلوكه بالمُثُل العليا التي جسّدها البعض كأمثلة حية على التضحية والفداء والعطاء والتفاني والإخلاص في العمل؛ فإن كانط يرى أنه *"ليس في وسع المرء أن ينصح في الأخلاق نصيحة أسوأ من أن يريد استعارتها من أمثلة؛ لأن ما يصوِّره لي ذلك المَثَل عنها يجب أن يتمّ الحكم عليه هو نفسه وفقاً لمبادئ الأخلاق لنعرف هل هو جدير بأن يكون مثَلاً أصيلاً، أعني نموذجاً، ولكن ليس بوسعه أبداً أن يعطينا مفهوماً عن المبدأ الأعلى في الاستعمال*"(2)؛ أي أن المُثل نفسها يجب أن تتأسس على القانون؛ ليكون ثمة معيار ثابت يتيح موضوعية الفعل.

وما لم يُعطَ مبدأٌ أعلى للأخلاق مؤسَّس على العقل الخالص وغير مشتقٍّ من التجربة؛ فليس هناك داعٍ للبحث عن إمكانية لجمع متنوِّع القواعد الأخلاقية تحت مبدأ واحد؛ ومن ثم فإن *"الأخلاق ستتعدَّد بتعدُّد القواعد، بل لن يكون بوسعنا أن نتحدَّث عن أخلاق أصلاً؛ لأن كلّ جماعة سوف تضع القواعد المناسبة لها، بل سوف يضع كلّ امرئ لنفسه القواعد التي يرى أنها تخدم مصالحه وحسب. فَهَبْ على سبيل المثال*" أني جعلت قاعدتي Maxime أن أزيد ثروتي بكلّ وسيلة آمنة، وأن

---

(1) Kant, I., Grundlegung zur Metaphysik, Op. Cit, P. 71.

(2) Ibid, P. 36.

لديّ الآن وديعة تُوفِّي صاحبها ولم يترك سنداً عليها. وبطبيعة الحال- وتلك حال قاعدتي- فإنني أريد أن أعرف الآن هل تلك القاعدة يمكن أن تُعتبَر قانوناً عامًّا عمليًّا فأطبِّقها على هذه الحالة الحاضرة. وأسأل هل يصحّ أن تُتَّخذ صورة قانون؛ ومن ثم يصحّ في نفس الوقت – من خلال قاعدتي- أن يكون ممكِناً أن أطرح مثل هذا القانون: إن كلّ إنسان يحقّ له أن يُنكِر الوديعة التي لا يقدِّم أحد دليلاً عليها؟ وفي الحال أرى أن مثل هذا المبدأ بوصفه قانوناً ينفي نفسه بنفسه؛ لأنه لو طُبِّق فلن تُعطَى وديعة (لصاحبها) على الإطلاق"[1].

وإذا كان جون ستيوارت مل يقول: *"الفرد من عامة الناس يرى أن هواه إذا عزَّزته أهواء الآخرين كان سبباً كافياً مقبولاً، بل كان السبب الوحيد لتبرير آرائه في مسائل الأخلاق والذوق واللياقة بوجه عام ما لم يَرِد عنها نص صريح في عقيدته الدينية؛ لذلك نجد آراء الناس في الأمور التي تستحقّ الثناء أو تتعرَّض للانتقاد متأثِّرة بجميع العوامل المتعدِّدة التي تؤثِّر في رغباتهم فيما يتعلَّق بسلوك الآخرين والتي لا حل في عددها عن تلك العوامل التي تشكِّل رغباتهم بشأن أي موضوع آخر...... وإذا تأمَّلْنا المبادئ الأخلاقية التي كانت سائدة بين الإسبرطيين والهيلونيين وبين السادة والعبيد وبين الأمراء والرعية وبين النبلاء والعامة وبين الرجال والنساء؛ فسنجد أن معظمها انبثق من هذه المصالح والمشاعر الطبقية "*[2]؛ فالواقع أنه حين يجعل من الحسّ العام معياراً للأخلاق يقضي عليها.

تأسيس الأخلاق إذاً على مبادئ ذاتية أو حتى على الحسّ العام سيؤدِّي حتماً إلى تدمير كلّ سلوك أخلاقي؛ ومن ثم يجب أن تتأسَّس الأخلاق على العقل الخالص، أي على مبادئ عقلية أولية تأليفية مثلما كان الحال بالنسبة للمعرفة الفلسفية النظرية؛ وبالتالي فإنها *"ليست ضرورة قُصوَى يتطلَّبها القصد النظري وحده عندما تصل إلى التأمّل المجرَّد. بل إنه أيضاً من الأهمية القصوى أن تستقي مفاهيمها وقوانينها من العقل الخالص، وأن تُعرَض خالصة وغير مختلطة، بل أن تحدِّد محيط هذه المعرفة كلية أو المعرفة العقلية الخالصة، أي القدرة الكلِّيَّة للعقل العملي الخالص "*[3].

---

(1) Kant, I., Kritik der Praktische, Op. Cit, P.136.

(2) مل، جون ستيوارت: عن الحرية، ترجمة عبد الكريم أحمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،2000م، ص ص 65، 66.

(3) Kant, I., Grundlegung zur Metaphysik, Op . Cit, P.40.

لكنّ سلوك الإنسان في المواقف المختلفة ينفتح على ثراء الإمكان الذي لا ينضُب ولا تحُدُّه حدود؛ فكيف يتسنَّى أن يخضع هذا التنوُّع اللامتناهي من الأفعال لمبدأ؟

إن الإجابة على هذا السؤال عند كانط تأتي عن طريق تجاوُز كلّ ما هو تجريبي وتأسيس قانون عام من المفاهيم الأولية العقلية الخالصة؛ يقول: *"إذا كان ينبغي أن يُعتبَر القانون قانوناً أخلاقيًّا، أي بوصفه أساس التزام يجب أن يؤدّي إلى الضرورة المطلَقة، وأن الوصية التي تقول ينبغي عليك ألا تكذب لا ينبغي أن تكون وقفاً على الإنسان فحسب ولا تنطبق على الكائنات العقلية الأخرى، وكذلك الحال مع كلّ القوانين الأخلاقية الأخرى؛ ومن ثم فإن أساس الالتزام هنا لا يجب أن يُبحَث عنه في طبيعة الإنسان أو في الحالات Umstände الموجودة في العالم، بل يجب أن يُبحَث عنه أوليًّا فحسب في مفاهيم العقل الخالص وأن كلّ التعاليم الأخرى التي تتأسَّس على مبادئ التجربة المجرَّدة، بل وحتى التعاليم التي تُعتبَر بشكل مؤكَّد تعاليم عامة بقدر ما يستند أقل أجزائها - حتى وفقاً لدافع أساسي فحسب - على أُسُس تجريبية. ومن الصحيح أننا يمكن أن نسمِّيها قاعدة عملية، لكنها ليست أبداً قانوناً أخلاقيًّا"*[1].

وإذا كان كانط قد ذهب إلى أنه ينبغي على علم الطبيعة بوصفه علماً تجريبيًّا أن يُسبَق بميتافيزيقا الطبيعة ليحقِّق مفهوم العلم على الأصالة؛ فإن الأمر ذاته يُتطلَّب مع علم الأخلاق بوصفه العلم العملي الثاني؛ حيث يقول: *"إن ميتافيزيقا الأخلاق إذاً ضرورية ضرورة لازمة ليس فقط لنبحث عن المبادئ **Grundsätze** العملية التي توجَد أوليًّا في عقلنا. بل إن الأخلاق نفسها تخضع لأنواع من الفساد طالما أنها تفتقد المعيار **Norm** المرشد الأعلى للحكم على صحتها*[2]"[3].

وإذا كان من الواجب أن تتأسس المعرفة في العقل النظري على الفلسفة الخالصة؛ فإن الأمر ذاته يجب أن يتم في الأخلاق. وفي هذا الصدد يقول كانط: *"إن القانون الأخلاقي في نقائه وأصالته (وعليه في الغالب يتأسَّس العقل العملي) لا يُبحَث عنه*

---

(1) Ibid, P.13.

(2) يرى عبد الرحمن بدوي أيضاً أن: "للأخلاق وجهان نظري وعملي؛ الأول يضع المبادئ التي يستند إليها السلوك الإنساني، والثاني يبحث في التطبيقات العملية لهذا السلوك". انظر: بدوي، عبد الرحمن: الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات الكويت، 1975م، المقدمة.

(3) Kant, I., Grundlegung zur Metaphysik, Op . Cit, P.14.

في أي شيء آخر غير الفلسفة الخالصة. إذاً يجب لهذه (الميتافيزيقا) أن تسبقه. وفوق كلِّ هذا بدونها لا يمكن أن توجَد فلسفة أخلاقية، بل إن الفلسفة التي تخلط تلك المبادئ الخالصة بالمبادئ التجريبية لا تستحقّ اسم الفلسفة الخالصة"[1].

وبناءً على هذا فإن القول "*إن الروابط الاجتماعية والسلطة والولاء تنفصل عن المرجعية الخاصة للأشخاص والسياقات، وتنقل إلى المفاهيم المعيارية للالتزام الأخلاقي شرعية القواعد، أي المصداقية المعيارية للأوامر الحاكمة*"[2]؛ يُعَدّ محاولة لاشتقاق الأوّلي من التجربة، ويخطيء الطريق الصحيح.

وعلى أية حال فإن ما دفع كانط إلى المطالبة بضرورة تأسيس العقل على الميتافيزيقا هو إيمانه بأن الميتافيزيقا هي وحدها التي بوسعها أن تحقِّق نسق العلم، لكن يجب الإشارة إلى أن القانون الأخلاقي يختلف بعض الشيء في عموميته وضرورته عن القانون العلمي؛ ففي حالة القانون الأخلاقي "*تنشأ العمومية من أنه يُعتبَر (قانوناً) لكلّ ماهيَّة عاقلة... إن العمومية الدقيقة للأحكام النظرية ليست شيئاً آخر غير ضرورتها، [بينما] عمومية الأحكام الأخلاقية لا تنشغل إلا قليلاً بالضرورة ... في حالة الأحكام الأخلاقية تنفصل معايير العمومية والضرورة اللتين ترتبطان بشكل مباشر في الأحكام النظرية*"[3].

كما أنه حين يتحدَّث عن الضرورة في الأحكام الأخلاقية يستخدم الكلمة Notigung التي يمكن ترجمتها بالإلزام؛ ومن ثم يمكن فهْم الضرورة هنا على أنها ضرورة عملية، و "*يجب أن يلاحَظ هنا أن الضرورة الأخلاقية ضرورة ذاتية، أي أنها حاجة وليست موضوعية، أي أنها الواجب نفسه*"[4].

ويتطلّب التأسيس الأصيل استبعاد كل علة أو باعث خارجي للفعل الأخلاقي؛ فـ"*بقدر ما تؤسِّس لأخلاق على مفهوم حرية الإنسان فإنها لهذا ولأجل هذا فقط ترتبط من خلال عقله بالقوانين غير المشروطة. إنها لا تسمح بفكرة كائن*

---

(1) Ibid, Loc.Cit.

(2) Habermas, Moral Consciousness and Communicative Action, Op. Cit, P. 153.

(3) Baumann, P., Epistmologische Aspekte in Kants Moralphilosophie, contained in Kant und die Berliner Aufklärung Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, B III, Walter de Gruyter, Berlin, 2001,P.5,6.

(4) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 256.

آخر فوقها لكي يكون الواجب الأخلاقي معروفاً، ولا يُسمَح بأي باعث آخر غير القوانين نفسها ... لأن ما لا يصدُر من نفسها أو من حريتها لا يكون عوضاً عن نقص أخلاقيتها. إنها لا تسمح لأجل مصلحتها (سواءً بشكل موضوعي فيما يتعلّق بالإرادة أم ذاتي فيما يتعلّق بالاستطاعة) بالاعتماد على الدين، بل إنها تستطيع أن تكون مكتفية بنفسها بوصفها عقلاً عمليًا"[1].

وإذا ما تساءلنا عن المبدأ الذي يجب أن تتأسّس عليه الأخلاق لكي تكون علماً له أصالته؛ فإن الإجابة هي: المبدأ الذي تتأسّس عليه الأخلاق هو الإرادة الخالصة، ويُناط ببحثها ميتافيزيقا الأخلاق؛ لأن الإرادة الخالصة ليست موضوعاً تجريبيًّا، بل مفهوم عقلي خالص. وفي هذا الصدد يقول كانط: "*إن ميتافيزيقا الأخلاق يجب أن تبحث فكرة ومبادئ إرادة خالصة ممكنة لا أن تبحث في أفعال وشروط الإرادة الإنسانية بشكل عام*"[2]؛ وذلك لأن الإرادة الخيّرة هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يُعَدّ خيّراً في العالم.

وبناءً على هذا فإن العقل العملي يحتاج إلى العقل الخالص ليحدِّد له الإرادة الخالصة؛ حتى يتسنى له أن يسلك على نحو أخلاقي يتفق مع القانون انطلاقاً من الإرادة الخيّرة؛ أي أن العقل العملي الخالص ينطلق من المبدأ لتعيين الفعل الأخلاقي؛ ومن ثم يكون شرط المبدأ متقدِّماً على شرط تعيُّن الموضوع أو الفعل.

وليس بوسع الأفعال الارتجالية - حتى وإن توافقت في ظاهرها مع الفعل الأخلاقي الخيِّر - أن تكون خيراً، بل لن يكون بوسعها إلا أن تغرق في ظلمة الذاتية، وهذا ما يتناقض تماماً مع الفعل الأخلاقي الذي لا يريد أن يتّخذ من الذات معياراً للحكم أو حتى من القاعدة الذاتية، بل الارتفاع بالذات وبالقاعدة الذاتية إلى القانون العام. وهذا هو ما تشير إليه الخلاصة التي خرج بها كانط في الانتقال من المعرفة الشعبية إلى المعرفة الفلسفية للأخلاق حين قال: "*افعل وفقاً لقاعدة تملك في ذاتها في نفس الوقت موضوعاً بوصفه قانوناً عامًا*"[3]، لا يسمح بالاستثناء أو الاحتمال في القانون الأخلاقي، بل لا بد أن يكون ضروريًّا.

Kant, I., Die Religion Innerhalb der Vernunft, OP.Cit, P. 403. (1)

Kant, I., Grundlegung zur Metaphysik, Op . Cit, P.16. (2)

Ibid, P.71. (3)

وإذا كان كانط يذهب إلى أن الأخلاق تتأسس على الإرادة الخيّرة؛ فإن الإرادة الخيرة شيء في ذاته، ومن ثم فهي تحتاج إلى قانون تمارس بمقتضاه فاعليتها، ويضمن لها المعيارية الثابتة، و"*لكي نطوِّر مفهوم الإرادة الخيرة الجديرة بالتقدير في ذاتها... [يجب] أن نتناول مفهوم الواجب الذي يحتوي على إرادة خيّرة*[1]"[2]، وإذا كان الواجب هو الأمر الأخلاقي؛ فإن السؤال الآن هو: "*كيف يكون الأمر الأخلاقي ممكناً؟ وهو بدون شكّ السؤال الوحيد الذي يحتاج إلى إجابة؛ حيث إنه ليس أمراً فرضيًّا على الإطلاق؛ إذ لا يمكن للضرورة الموضوعية المتصوَّرة أن تستند إلى فرض*"[3]. ومن ثم؛ فإن إمكانه أوليًّا يعني أن يوضع ابتداء بوصفه قانوناً عامًّا يصلح لكل ذات عاقلة تريد أن تسلك على نحو أخلاقي مطلق؛ أي بوصفه قانوناً يحكم كل فعل أخلاقي.

والواقع أن فكرة الواجب تُعَدّ بمثابة القانون الذي يجب أن يتوافق الفعل الأخلاقي معه بحيث يصبح فعلاً أخلاقيًّا. ولكي يكون كذلك "*ينبغي ألا يصدُر الفعل عن رغبة في جلب منفعة أو مصلحة أو حتى درء ضرر أو أذى، أي يجب أن يكون الفعل الذي يصدُر عن الواجب منزَّهاً عن كلّ غرض، اللهمّ إلا غرض التوافُق مع الواجب الأخلاقي. ولّما كان من الواجب على الفعل أن يكون مسبوقاً بالوعي بالواجب قبل أن يصدُر؛ فإننا يجب أن نبحث عن إمكانية هذا الأمر الأخلاقي أوليًّا تماماً*"[4].

وأوّل ما يمكن أن يتكشّف لنا عن طبيعة هذا الواجب أنه لا يتمّ الحكم عليه من نتيجته؛ فالرجل الذي يدلّف إلى البحر لينقذ رجلاً يغرق انطلاقاً من إيمانه بالواجب - سواءً أأدرك الغريق أم لم يدركه - يظلّ فعله فعلاً أخلاقيًّا. وعلى هذا فـ"*الواجب*

---

(1) يقول كانط واصفاً الواجب: "أيها الواجب أنت الاسم السامي العظيم الذي لا يحتوي على شيء محبب ولا تتودد لأحد بل تطلب الخضوع". انظر: Kant,I., Kritik der Praktische, Op.Cit, P.209. ويقول أيضاً: "إن مفهوم الواجب هو في ذاته بالفعل مفهوم عن الإلزام Notigung (الإجبار) Zwang للإرادة الحرة من خلال القانون". انظر: Kant, I., Metaphysik Sitten, Op. Cit, P.508.

(2) Kant, I., Grundlegung zur Metaphysik, Op .Cit, P.22.

(3) Ibid, P.49.

(4) Ibid, Loc. Cit.

هو *ضرورة أن يصدُر الفعل عن احترام للقانون*"[1]، دون النظر لنتيجته.

والأمر الجدير بالملاحظة هنا هو أن كانط لا يشترط توافق الفعل مع القانون الأخلاقي، بل يذهب إلى أنه "*لكي يكون ثمة خير أخلاقي؛ فإن الفعل لا يجب أن يكون متوافقاً مع القانون، بل يجب أن يُفعل لكي يتوافق مع القانون*"[2].

وبناءً على هذا يصدُر الفعل الأخلاقي عن المبدأ لا بوصفه مبدأً تنظيميًّا، وإنما بوصفه مبدأً أنطولوجيًّا يتجلّى في الفعل ذاته؛ أي أنه يدفع المرء إلى الفعل، لكنّه لا يوجِد الفعل نفسه، أو بلغة كانط "*لا يختصّ بطبيعة الموضوعات التي يمكن أن يعطيها العقل من أي اتجاه، بل بمعرفة يمكن أن تصبح الأساس لوجود الموضوعات نفسها*"[3]؛ أي أنه قانون للعِلّية لكن بشكل خاص، أو على نحو ما إنها عِلّية التأسيس لا عِلّية الإيجاد والخلْق؛ فالإرادة هي مصدر إقدام على الفعل، أي لكي يفعل المرء شيئاً لا بد أن يريده أولاً، أي أن يصدُر عن الإرادة. ولكي يكون ما يصدُر عن الإرادة الخالصة فعلاً أخلاقيًّا يجب أن يصدُر أيضاً انطلاقاً من الواجب، ومن الواجب فحسب[4].

لكن ثمة إشكالية تتعلّق بصدور الفعل الأخلاقي عن القانون فحواها أن ردّ أخلاقية الفعل إلى التطابق بين سريرة الشخص - التي لا يعرفها إلا هو - والقانون؛ يجعل من الفعل فعلاً ذاتيًّا محْضاً، فكيف يتسنّى لنا أن ندرك ما إذا كان هذا الفعل صادراً عن الإرادة الحرّة الخيّرة ومتّفقاً مع القانون؟

إن هذا ليس في مقدورنا أن نتحقق منه. وإذا كانت نانسي شيرمان تذهب إلى أن "*مركز [رؤية كانط للأخلاق] مَفادُه أن مثل هذه الأحكام أو التعقّلات يجب أن يكون بوسع هؤلاء الآخرين أن يحيطوا بها ويقبلوها من حيث البواعث*

(1) Kant, I., Grundlegung zur Metaphysik, Op. Cit, P.26.

(2) Ross, D., Kant's Ethical Theory, Clarendon Press, Oxford, 1962, P.3.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 161.

(4) انتقد شيلر صرامة الواجب عند كانط خاصة اشتراطه ضرورة استبعاد كل لذة من الفعل الأخلاقي قائلاً: "يطيب لي أن أساعد أصدقائي، لكن واأسفاه أجد لذة حين أفعل هذا، ومن ثم يعتريني الشك أنني فاضل". انظر:
Ross, D., Kant's Ethical Theory, OP. Cit, P.16.

الأخلاقية"[1]، وهذا ما لم يكُنْ متوفِّراً في تصوُّر أرسطو للخير؛ فالواقع أن الحكم على خيْريّة الفعل أو أخلاقيته من عدمه يظلّ وقفاً على الذات الفاعِلّة وحدها؛ لأنها هي وحدها التي يمكنها أن تعرف ما إذا كان الفعل قد أتى وفقاً للقانون أم لا.

ويعني هذا أيضاً أن كلّ ذات أخرى يمكنها أن تتعرَّف على القانون وتسلك وفقاً له متى كانت على قدر كافٍ من العلم. لكنّ القانون الأخلاقي ليس له مصداقية موضوعية، بل له مصداقية ذاتية فحسب، دون أن يعني هذا أن الأخلاق ذاتية؛ لأن الفعل الأخلاقي له مرجعية ثابتة هي القانون الأخلاقي.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: كيف يكون القانون الأخلاقي قانوناً ضروريًّا كلّيًّا وعامًّا، وليس له سوى مصداقية ذاتية فحسب؟

يقول كانط: "*تسمَّى تلك الضرورة للفعل [الأخلاقي] واجباً فحسب. وتتميَّز الضرورة الذاتية عن الضرورة الموضوعية*"[2]؛ من حيث كون الضرورة الذاتية ليس بوسعنا التحقُّق منها، بينما يمكننا التحقُّق من الضرورة الموضوعية.

والواقع أن كانط "*حين يحاول التماس ضرورة ذاتية للفعل الأخلاقي إنما يحاول البحث عن الصفة العامة المميزة لكل القوانين الأخلاقية الجزئية إن كانت تريد أن تكون قوانين أخلاقية يمكن أن تستخدم كمعيار عام للصحة أي مبدأ عام للفعل ...وكمعيار لصحة الأفعال التي توافق مثل هذا المبدأ، وتبقى محاولة إيجاد معيار عام للصحة بالنسبة لنا محاولة لإيجاد معيار للحقيقة*"[3].

غير أننا نجده يحاول التماس اليقين للقانون الأخلاقي من خلال مماثلته مع العقل النظري؛ فيقول: "*وُضع القانون الأخلاقي وكأنه واقعة للعقل النظري. ونحن نعيه أوليًّا، وقد أُعطيَ يقيناً قاطعاً*"[4].

ومن ثم فإن القانون الأخلاقي يكتسب يقينه الضروري من كونه يتأسَّس على مبادئ عقلية أولية. وهذه المبادئ لها قدرة على إحداث الأثر، وهذا ما يميزها عن

---

(1) Sherman, Nancy, Making Necessity of Virtue, Cambridge University Press, London, 1997, P.6.

(2) Kant, I., Grundlegung zur Metaphysik ,Op . Cit, P.84.

(3) Ross, D., Kant's Ethical Theory, OP.Cit, P.28.

(4) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 161

المبادئ النظرية الخالصة، أي مبادئ العقل الخالص.

ويؤكّد كانط على هذه الخاصية التكوينية للمبادئ في نص آخر فيقول: "*بوسعنا أن نعزو لكلّ قدرة من قدرات طبع المرء أفضلية أي مبدأ* ***Prinzipi*** *يتضمّن الشرط الذي تحته فحسب تنتقل القدرة إلى الممارسة والعقل بوصفه قدرة المبادئ يحدّد أفضلية كلّ قوى الطبع وقواه في نفسه*"(1). وبناءً على هذا تصبح المبادئ الأخلاقية متعلّقة بوجود الفعل الأخلاقي؛ فأيّ فعل لكي يكون فعلاً أخلاقيًّا يجب أن يوجَد وفقاً لهذه المبادئ.

وقد تعرّض تأسيس كانط الأخلاق على المبادئ الصورية لانتقادات عدّة؛ فقد اعترض هيجل على صورية الأخلاق الكانطية؛ إذ "*طالما أن المبدأ الأخلاقي... يتطلّب أن يكون الباعث الأخلاقي مجرّدا من المحتوى المتعيّن للواجبات ... فإن تطبيقه يقود بالضرورة إلى أحكام تحصيل حاصل... وطالما أن الأمر الأخلاقي يحتّم انفصال العام عن الجزئي؛ فإن الحكم يُعَدّ صحيحاً بقدر ما يبقى المبدأ بالضرورة خارجيًّا بالنسبة للحالات الجزئية، وغير متأثّر بالمحتوى الجزئي للمشكلة التي تحتاج إلى الحلّ... [كما هاجم أهمية الواجب المجرّد طالما أن] الأمر الأخلاقي يحتّم انفصالاً تامًّا للفعل "يكون" عن الفعل "يجب" فمن الضروري أن يفشل في الإجابة عن السؤال كيف يمكن أن تكون الفطنة الأخلاقية واقعية في الممارسة*"(2).

بيْد أن هذا المنحى يحاول أن يجعل من الواقع معياراً لنفسه. ويطالب بأن يتم الدمج بين الأوّلي والواقع، وهو على هذا النحو يسيء فهم مقصد كانط الذي يحاول تأسيس علم له قوانين راسخة؛ فهل بوسعنا أن نقول إن القوانين الطبيعية من حيث هي صورية خالصة ليس لها تطبيق في عالم التجربة؟!

وقد انتقد هابرماس الأخلاق عند كانط؛ إذ يقول: "*إن الأخلاق عند كانط هي علم السلوكيات الواجبة والمعرفية والصورية والكلية. إن رغبته في أن يحدد بشكل دقيق فئة الأحكام المعيارية جعله مضطرًّا إلى أن يختار مفهوماً ضيّقاً للأخلاق. إن الفلسفة الأخلاقية التقليدية تعاملت مع كلّ مسائل الحياة الخيّرة، وتعامل كانط مع مشكلات القانون أو الفعل العادل فإن الأحكام الأخلاقية توضح كيف تكون*

Ibid, P.249. (1)

Habermas, Moral Consciousness, Op.Cit, PP.195, 196. (2)

صراعات الفعل مؤسَّسة على قاعدة الباعث العقلي. وبشكل عام فإن الأحكام تُستخدَم لتبرير الأفعال في حدود معيارية صادقة، ولتبرير مصداقية المعايير في حدود المبادئ الجديرة بالمعرفة .. إن الظاهرة الأساسية التي يجب أن توضِّحها الفلسفة الأخلاقية هي المصداقية المعيارية"(1)

غير أن هابرماس لم يستطع أن يطرح البديل لنظرية كانط، كما أن توسيع مجال الأخلاق على النحو الذي عرضه في الأخلاق التواصُلية من شأنه أن يُحيل الأخلاق من علم إلى مجرَّد قواعد للسلوك.

وعلى أية حال تبقى معضلة بالنسبة لمعالجة كانط للأخلاق وهي: كيف يتسنَّى فهم الحرية التي تُعَدّ مطلباً ضروريًّا داخل أي نسق أخلاقي، وهي في الوقت ذاته إحدى مسلَّمات العقل العملي أو مبادئه؟ وكيف يمكن أن يتحقَّق أو يكون لها وجود؟

1- مبدأ حرية الإرادة:

لعلّ أول سؤال يمكن أن نطرحه هنا هو: ما الحرية؟ وإذا كنا نجد من يقسِّم الحرية ثلاثة أنواع: حرية الفكر، وحرية القول (وتشمل حرية القراءة، وحرية الكتابة، وحرية المناقشة)، وحرية التصرُّف(2)؛ فإن هذا التقسيم لا يُوقِفنا على ماهيّة الحرية بقدر ما يعدِّد أنواعها. وإذا كان هناك من يُعرِّفها بالقول: "*إن الحرية مسئولية وفكر وإرادة*"(3)؛ فإن هذا التعريف لا يُدرِج حرية الفعل ضمن ممارسة هذه القدرة بشكل واضح، في حين أن حرية الفعل هي الحرية الأصيلة(4).

والواقع أن الحرية بشكل عام هي قدرة على تحقيق الفعل – نظريًّا كان أم عمليًّا – أو الامتناع عنه انطلاقاً من الإرادة الإنسانية وحدها ودون أي تأثير خارجي؛

---

(1) Ibid , P.196.

(2) جود، بل: الحرية في القرن العشرين، ترجمة طه السباعي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د-ت)، ص 141.

(3) محمود، زكي نجيب: عن الحرية أتحدث، دار الشروق، القاهرة، 1989م، ص 62.

(4) يقول الكواكبي مؤكداً على فهم للحرية بوصفها حرية الفعل: "الحرية أن يكون الإنسان مختاراً في قوله وفعله لا يعترضه مانع ظالم". انظر: الكواكبي، عبدالرحمن: الأعمال الكاملة المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1975م، ص 252.

ومن ثم فهي- وإن كانت مبدأً عمليًّا- كمفهوم تنتمي إلى العقل الخالص؛ إذ لا يوجد حدس حسي لها. فكيف يتسنَّى لنا أن نتثبَّت من وجود الحرية؟ وهل بوسعنا أن نصل إليها بوصفها شيئاً في ذاته؟

إننا يجب ابتداءً أن نعترف بأن هناك صعوبة في فهم الحرية؛ لأن "*الحرية فكرة مجردة واقعيتها الموضوعية لا يمكن لها أن تظهر بأي طريقة وفقاً لقوانين الطبيعة؛ وبالتالي لا تظهر في أي تجربة ممكنة*"(1).

والواقع أن مفهوم الحرية إذا بُرهِن على واقعيته من خلال القانون الحاسم للعقل العملي؛ فإنه "*سيكون بمثابة حجر الزاوية بالنسبة للبناء الكلِّي لنسق العقل الخالص والعقل التأمّلي نفسه، وكلّ المفاهيم الأخرى (الله والخلود) والتي بوصفها أفكاراً مجَّردة تبقى بدون محتوًى من غير هذا المفهوم. وهي تتَّصل به وتحصل منه على دوامها وواقعيتها الموضوعية، أي على إمكانيتها؛ وبذلك يبرهن على أن الحرية توجد بالفعل؛ لأن هذه الفكرة تتجلَّى من خلال القانون الأخلاقي..... لكنّ الحرية أيضاً هي الفكرة التي نعرف إمكانها أوّليًّا بدون أن ندركها؛ لأنها شرط القانون الأخلاقي الذي نعرفه*"(2).

وقد كانت مشكلة البرهنة على وجود الحرية بالنسبة لكانط جوهرية؛ فإذا نظرنا إلى الإنسان بوصفه ظاهرة تتحدّد في الزمان ويخضع في وجوده وكذا أفعاله لشروط الضرورة الطبيعية؛ فمن الواضح أنه لا يمكن أن نتحدث عن حرية، وهذا ما عبّر عنه حين قال: "*إذا أراد المرء أن يعزو الحرية لكائن يتحدد وجوده في الزمان؛ فلا يمكن أن نستثنيه من قانون الضرورة الطبيعية بالنسبة لجميع الحوادث في وجوده؛ ومن ثم أيضاً بالنسبة لأفعاله*"(3)، ومالم نستطع أن نثبت للإنسان حرية فإن "*الإنسان سيكون مثل الدمية أو سيكون مثل آلة...*"(4)؛ وبالتالي لا يمكن الحديث عن حرية ولا عن أخلاق.

وتأتّى المخرج لكانط في النظر إلى وجود الإنسان الذي يتحدّد في الزمان على أنه

---

(1) Ross, D., Kant's Ethical Theory, OP.Cit, P.68.

(2) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, PP. 107, 108.

(3) Kant, I., Kritik der Praktische, Op. Cit, P. 220.

(4) Ibid, P.227.

ظاهرة تخضع لشروط الضرورة الطبيعية، وتنسب له الحرية من حيث هو شيء في ذاته، أي أن تنسب إلى الروح؛ إذ يقول: "*إذا أراد المرء أن ينقذ [الحرية] فلا يبقى سوى طريقة واحدة هي أن نعتبر الشيء بقدر ما يمكن أن يتحدد في الزمان ... مجرد ظاهرة، وأن نعزو الحرية إلى الكائن نفسه بوصفه شيئاً في ذاته*"(1). فكيف تتجلّى حرية الإرادة كشرط أوّليّ للقانون الأخلاقي يؤدّي انعدام وجودها إلى انعدام المسؤولية؟

إن البعض قد يدّعي أن الفعل يتم بناءً على الميول ولا حرية تحكم الميل والرغبة، وهذه مغالطة، ويكشف وقوع المرء تحت تهديد الإجبار على فعل معين عن أن الأفعال الإنسانية بشكل عام تصدر عن حرية؛ فلو لم يكن هناك حرية ما كان هناك داعٍ للتهديد والإجبار على فعل بعينه.

ويوضِّح كانط تبدِّي الحرية على أنها ذات أولية على الفعل من خلال اختيار المرء أفعالاً دون أخرى؛ إذ يقول: "*لنِفرِضْ أن شخصاً ما يدّعي فيما يتعلّق بميله الشهواني أنه إذا وجد الموضوع الذي يريده أو توافرت الفرصة فإن ميله لا يقاوَم أبداً؛ فهل إذا أقيمت المشنقة أمام منزله سينال مأربه ليؤخذ في الحال إلى المشنقة؟ ألن يُهزم عندئذٍ ميله؟ إن المرء ليس بحاجة طويلة ليعرف ما سيجيب به. لكن لنسأله هل عندما يطلب منه ملكه تحت تهديد عقوبة الإعدام الفورية أن يشهد شهادة كاذبة ضدّ رجل شريف... فهل يكون ممكناً حقًا أن يتغلّب على حبّه الحياة مهما كان كبيراً؟ هل سيفعل هذا الأمر أم لا؟ إنه ربما لا يجرؤ على أن يؤكّد على هذا. لكنْ من الممكن أن يعترف دون تردُّد أنه يمكن أن يفعل شيئاً ما؛ لأنه يعي أنه ينبغي أن يفعل، ويتعرَّف في ذاته على الحرية التي بدونها يبقى القانون الأخلاقي غير معروف*"(2).

تتكشَّف الحرية إذاً في قدرة الإنسان على ترك فعل ما وإتيان فعل ما وممارسة حرية الاختيار بين الأفعال، وهنا تكون الحرية أيضاً هي الإمكانية التي تتيح للمرء أن يرتبط بالمبدأ الأول أو بالقانون الأخلاقي، أي بأن يأتي الفعل وفقاً للقانون انطلاقاً من حرية الإرادة؛ فالإنسان حُرّ في أن يجعل فعله فعلاً أخلاقيًّا أوْ لا، "*وبقدر ما تتأسّس الأخلاق على مفهوم الإنسان بوصفه حرًّا لا يرتبط من خلال عقله*

---

(1) Ibid, P.220.

(2) Ibid, P.140.

بالقوانين غير المشروطة؛ ولأجل ذلك لا تسمح بفكرة كائن آخر فوقها لتعرف واجبها، ولا بأي باعث آخر غير القوانين نفسها"[1]؛ أي يتطلّب تأسيس الأخلاق على قانون استقلالها عن كل دافع سوى الذاتي.

وإذا كانت الحرية هي المصدر الذي يصدر منه كل فعل أخلاقي أصيل، أو حتى امتناع عن الفعل؛ فإن الحرية ليست فاعلية، فإنها هي بالأحرى إمكانية؛ ومن ثم فهي تحتاج إلى الإرادة لتتحول إلى فاعلية، وهنا تغدو الإرادة هي علة الفعل والحرية صفة له، يقول كانط: "*الإرادة نوع من العلِّيّة للكائنات الحية بقدر ما تكون عاقلة. والحرية هي خاصية هذه العلِّيّة؛ حيث إنها مستقلّة عن العلِّيّة الأجنبية، ويمكن أن تكون سبباً غير محدَّد ومؤثراً.... وهذا التوضيح الذي قدّمناه للحرية سلبي لا يؤدّي إلى فهم ماهيتها، لكن ينبثق منه مفهوم إيجابي.... (مؤدّاه أن الحرية) علِّيّة تُمارس وفقاً لقوانين لا تَتحوَّل*"[2].

وعلى الرغم من أن الإرادة تجلٍّ من تجلِّيات الحرية؛ فإن الحرية تحتجب خلفها وكذا العِلِّيّة؛ فـ"*في مفهوم الإرادة يكون مفهوم العلِّيّة محتوًى بالفعل؛ ومن ثم في مفهوم الإرادة الخالصة تُتضمَّن العلِّيّة والحرية التي لا يمكن أن تُحدَّد وفقاً لقوانين الطبيعة*"[3]. وعلى هذا النحو تبدو الإرادة هي العلة العامة للأفعال و يصبح للأشياء في ذاتها تجلٍّ واضح في عالم التجربة بوسعنا أن نتحقق منه.

لكنّ السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: إذا كان الإنسان لديه القدرة على الفعل والإبداع فما العلاقة بين فعله وفعل العلة الأولى؟ أو بتعبير آخر هل الأفعال التي تتحقق داخل الزمان فعله أم فعل العلّة الأولى؟

ولكي يخرج كانط من هذه الإشكالية عاد إلى نقد العقل الخالص؛ فأوقف خلْق الله على الأشياء ذاتها، وجعل الظواهر بوصفها تصوُّرات حسية من إبداع العقل الإنساني؛ وبالتالي فهي مجال فعله.

وعلى هذا النحو أوضح كانط أن الإرادة علّة للفعل الإنساني، وبناءً على هذا تُعَدّ أساساً لوجود الأفعال/ الموجودات التي يبدعها في مجال الظواهر، ومبدأً تبدأ منه

---

(1) Kant, I., Die Relegion innerhalb der Grenzen, Op. Cit, P. 403.

(2) Kant, I., Grundlegung zur Metaphysik, Op . Cit, P.81.

(3) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 171.

كل الأفعال الأخلاقية.

وإذا كانت الإرادة تسعى لتحقيق التوافق مع القانون الأخلاقي لتحقق ترقِّيها في الحياة الأخلاقية؛ فإن كانط يذهب إلى أن التطابق التام للإرادة مع القانون لا يتحقَّق بشكل تام، أي أن القداسة تظلّ مثالاً لا يُطال. لكنّها في الوقت نفسه تُعَدّ مطلباً ضروريًّا؛ إذ تُعَدّ بمثابة النموذج أو المَثَل الأعلى الذي تحاول الذات بلوغه، ويتطلَّب هذا أن يكون هناك إمكانية لتقدّم الذات وترقِّيها إلى ما لا نهاية؛ وهذا بدوره يتطلَّب خلود النفس؛ فماذا عن خلود النفس بوصفه المبدأ الثاني للعقل العملي؟

2- مبدأ خلود النفس:

إذا كان أرسطو مؤسِّس الميتافيزيقا "*قد عدّ كل قوى النفس غير قابلة للانفصال عن البدن وقابلة للفناء باستثناء العقل؛ لأن العقل سابق في وجوده على البدن، وهو خالد*"[(1)].

وإذا كانت الميتافيزيقا الليبنتزية الفولفية "*قد برهنت لنا على أمور كثيرة نظرية ودوجماطيقية؛ أي ليس فقط على الحياة المستقبلية للنفس، بل على عدم إمكان فسادها بعد موت الإنسان؛ أي أنها ادعت أنها تبرهن على الخلود، لكن لا أحد يمكن أن يقتنع بما يمكن أن يدرَك أوليًّا من مثل هذا البرهان؛ لأنها تجربة داخلية فحسب، وكل تجربة تكون في الحياة فحسب*"[(2)]، وإذا كان هيوم- ممثِّل الاتجاه التجريبي- قد أرجع النفس إلى مجموعة من الإدراكات حين قال: "*عندما أتعمق فيما أسميه ذاتي أعثُر دائماً على إدراك أو إحساس معيَّن بالحرارة أو البرودة، والضوء أو الظل، والحب أو الكراهية، والألم أو اللذّة؛ ولا أستطيع أبداً أن أُمسِك بذاتي في أي وقت دون إدراك، أو أن ألاحظ أي شيء ما عدا الإدراك. وعندما تتوقَّف إدراكاتي.... (أكون) غير شاعر بذاتي. ويمكن القول حقًّا إنني لا أوجد........ فما الذات إلا حزمة أو مجموعة من الإدراكات المختلفة*"[(3)] بما يعني أن النفس ليست خالدة، وإذا كانت الأديان تنظر إلى الروح على أنها أمر من أمور الله وأنها خالدة - إذا كان كل ذلك - فيبدو أن كانط يبحث بين هذه التوجُّهات المختلفة عن الأصالة.

---

(1) كوبلستون، فردريك: تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ص 440.

(2) Kant, I., Welches Sind Die Wirklichen Fortschritte, Op Cit, P. 571.

(3) Humc, D., Treatise, OP. Cit, P. 252.

وفي سبيل إدراك غايته اعتبر النفس شيئاً في ذاته. لكنه في الوقت ذاته رفض تعريف مندلسون النفس بأنها "*ماهيَّة بسيطة..... لأنها ليس لها أجزاء، وأيضاً لا تحوي أجزاءً كثيرةً في ذاتها...... ولا يمكن أن تكُفّ عن الوجود*"[1]؛ لأن تعريف النفس بأنها ذات ماهيَّة بسيطة من شأنه أن يؤدِّي إلى القول بأن "*لها درجة واقعية بالنظر إلى كلّ قدرتها من حيث ما يكوِّن الوجود بشكل عام، وأن هذه الدرجة يمكن أن تنقُص من خلال الكثرة اللامتناهية للدرجات الصغرى، وأن الجوهر المزعوم (الشيء الذي لم يَثْبُت دوامه بعد) يمكن أن يتحوَّل إلى لا شيء، إن لم يكُنْ من خلال التقسيم فمن خلال تناقُص تدريجي لقوّته؛ ومن ثم من خلال التهالُك* **Elangueszenz** *إذا سُمِح لي بهذا؛ لأن الوعي له دائماً درجة يمكن أن تنقُص*"[2]؛ أي أن وصْف النفس بأنها ذات ماهيَّة بسيطة يجعلها شيئاً واقعيًّا؛ وبالتالي تكون بشكل ما أو بآخر عرضة للزوال والفناء ويُنكِر كانط إمكانية البرهنة على دوام النفس كموضوع حس داخلي انطلاقاً من العالم الحسي؛ إذ يقول: "*إن دوام النفس بما هي موضوع الحسّ الباطن فقط لا يُبرهَن عليه، بل ولا يُبرهن عليها بالرغم من دوامها في الحياة*"[3]؛ ذلك لأن النفس شيء في ذاته؛ وبالتالي فكلّ برهنة على دوامها من المفاهيم تظل في دائرة الإمكان؛ إذ ليس بوسع المفاهيم أبداً أن تُبرهِن على واقعية الموضوع. ولا يعني هذا بطبيعة الحال أن كانط ينكر وجود النفس أو خلودها، وإنما يوضح صعوبة البرهنة على دوامها إذا ما اعتُبِرت شيئاً واقعيًّا. ويذهب في الوقت نفسه إلى أن النفس تعرف وجودها بشكل تلقائي من خلال الدوام الذي يُعَدّ صفة من صفات الوجود في الزمان.

ويحاول كانط إلقاء الضوء على النفس من خلال ثلاث قضايا؛ فيسلِّم أولاً بوجود الأنا أفكر، وثانياً بوجود هذه الأنا كذات على أنْ تُتناوَل الذات بمعنًى منطقي فحسب. وفي القضية الثالثة فقط "*تصبح الوحدة المطلَقة للإدراك الأنا البسيطة في التصوُّر الذي يعود إليه كلّ ترابُط أو فصل، والتي تنشئ التفكير تصبح أيضاً مهمّة لذاتها*"[4]، حتى عندما لا أكون قد كوَّنت شيئاً عن طبيعة الذات؛ أي

(1) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 313.

(2) Ibid, PP. 313, 314.

(3) Ibid, P. 314.

(4) Ibid, P.316.

دون النظر إلى الوجود الواقعي، طالما أن كلّ ما يكون واقعيًّا لا يمكن أن يكون بسيطاً؛ لأنه "*حتى النقاط التي تنشئ الشيء الوحيد البسيط في المكان ليست إلا حدوداً فحسب*"[(1)]. ومن ثم فمن غير الممكن أن أُعْرَف كذات مفكِّرة وفقاً للمقولات التي تتعلّق بالوجود المتعيِّن أو المادي، كما لا يمكن أن أعرف كذلك ما إذا كانت خالدة أم لا.

وإذا كانت القضية التي مَفَادُها أن "*كلّ ماهيَّة مفكِّرة موجودة*" تفيد ضرورة مطلَقة؛ فإن ضرورتها تتعيَّن من كونها قضية تجريبية تقوم فقط على تعيُّن الذات كظاهرة، أي كوجود تجريبي يَكتسب وحدته بالنظر إلى تصوُّراتي في الزمان.

بيد أن تصوُّر التعيُّنات في الزمان لا بد له من شيء دائم. وبما أنه لا يوجد مثل هذا الشيء الدائم في الحدس الداخلي للذات من حيث كونها مفكِّرة، وليس بوسعي أن أحدِّد عن طريق الوعي النحو الذي يمكن أن توجَد به الذات أو النفس؛ فـ"*ليس بوسعنا أن نعرف بأي طريقة أي شيء عن طبيعة روحنا* **Seel** *فيما يتعلّق بإمكانية وجودها المستقلّ بشكل عام*"[(2)]، إلا أن كلّ هذا لا يضير في شيء، ولا يزعزع إيماناً حِيال وجود حياة مستقبلية؛ أي حياة في العالم الآخر، بل "*يجب ضرورة التسليم بحياة مستقبلية وفقاً لمبادئ استعمال العقل العملي الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالاستعمال النظري*"[(3)].

والواقع أن كانط طرح التساؤل عمّا إذا كانت الروح تموت بموت الجسد أم لا؛ إذ يقول: "*من غير الممكن أن نعرف مطلَقاً هل بعد موت الإنسان حيث تزول مادته هل النفس تظلّ حية، أي يمكنها أن تفكِّر وتُريد وتستمرّ* **Fortfahren** *أي هل هي روح* **Geist**"[(4)]. وينتهي إلى القول: "*إننا يمكن أن ندرك الروح من خلال الحس الداخلي فقط*"[(5)]. ومثل هذا النوع من الإدراك لا يتيح لنا شيئاً عن طبيعة

Ibid, PP. 316, 317. (1)

Ibid, Loc. Cit. (2)

(3) شورون، جاك: الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، ع 76، ص 154.

Kant,I., Welches Sind Die Wirklichen Fortschritte, Op. Cit, P. 571. (4)

Kant, I., Aus Sämmung über Das Organ Der Seele, Band XI, Werkeausgabe, (5) Herausgeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1977, P,259.

حياتها المستقبلية.

ونجده في بحثه (نهاية كلّ شيء) يتناول قضية الموت، خاصة موت الإنسان؛ إذ يقول: "*هناك تعبير دارج في لغة الورَع أن نتحدَّث عن إنسان مات فنقول إنه (انتقل من الزمان إلى الأبدية). وفي الحقيقة هذا التعبير لا يعني شيئاً؛ فإن كان ينبغي أن يُفهَم تحت الأبدية زمان متقدِّم بلا نهاية؛ فإن الإنسان لا يخرج من الزمان، بل يمضي دائماً من زمان إلى آخر فحسب*"[1].

وحين يموت الإنسان لا يحقّ لنا أبداً أن نعتبر الأبدية أو الحياة بعد الموت زماناً مشابهاً لزماننا؛ فليس بوسعنا أبداً أن نتحقق من ماهيَّة هذه الأبدية؛ وبالتالي لا يحقّ لنا أن نسمِّي الموت انتقالاً من كذا إلى كذا وكأنه انتقال مكاني في إطار الزمان من بلد إلى بلد، أو حتى الانتقال الزماني من عصر إلى عصر.

بيْد أن "*هذا لا يعني في نفس الوقت أننا حين نكون مشغولين أو حتى نلعب فحسب بتلك الأفكار التي ابتدعها العقل، والتي توجد موضوعاتها إن كان يملكها خارج دائرة رؤيتنا تماماً. وبالرغم من أنها تفوق العقل التأمّلي؛ فإنها ليست فارغة من كلّ علاقة، بل تُعطَى لنا في القصد العملي لعقلنا المشرع نفسه*"[2]. فكيف تكون هذه الأفكار التي لا يتسنَّى للعقل النظري الإحاطة بها أن تكون مبرَّرة ومقبولة في إطار العقل العملي؟

يقول كانط: "*بينما نقتفي العبور من الزمان إلى الأبدية (عمّا إذا كانت هذه الفكرة قد اعتُبِرت نظريًّا أم لا بوصفها توسيعاً معرفيًّا له واقعية موضوعية) مثلما يفعل العقل في الاعتبار الأخلاقي، نأتي إلى نهاية كلّ شيء بوصفه كائناً زمانيًّا موضوعاً للتجربة الممكنة. لكن ما يكون نهاية في النظام الأخلاقي للغايات هو في نفس الوقت بداية الدوام لنفس هذه الكائنات بوصفها مجاوزة للحس؛ وبالتالي فهي كائنات لا تندرج تحت الشروط الزمانية. كما أن هذا الدوام وحالته ليس شيئاً آخر غير تحديد أخلاقي كافٍ لطبيعتها*"[3].

ويشير كانط هنا إلى أن اعتبار خلود الروح مسلّمة أخلاقية هو المخرج من

Kant, I., Das Ende aller Dinge, Op. Cit, P.637. (1)

Ibid, P. 643. (2)

Ibid, P. 637. (3)

مأزق فهْم الأبدية أو البعث أو حتى فهم الدوام انطلاقاً من موقف أخلاقي فحسب؛ أي بوصفه ضرورة لاستقامة النسق الأخلاقي ومن ثم يذهب إلى أن *"فكرة نهاية كلّ شيء لا تستمدّ أصلها من تعقُّل العالم الفيزيائي عن المسار الأخلاقي للأشياء في العالم؛ وبذلك فقط يمكن للمسار الأخلاقي أن يعتمد على ما هو مجاوز للحس الذي يُفهَم أخلاقيًا فقط، وبالمثل فكرة الخلود"*[(1)]. وبناءً على هذا فإن النهاية الطبيعية لكلّ شيء يمكن أن نفهمها بشكل أفضل في القصد العملي كمسلمة.

وإذا كان كانط قد افترض وجود شيء دائم يتعيَّن فيه وجود الموجود؛ فإن اشتراط التقدُّم اللامتناهي للذات أو للنفس يقوم على الافتراض الضروري لخلودها؛ إذ يقول: *"لكنّ هذا التقدُّم اللامتناهي يكون ممكناً فقط تحت افتراض وجودٍ باقٍ Fortdurend لا متناهٍ وشخصية الكائن العاقل نفسه، والتي يسمِّيها المرء خلود النفس"*[(2)]. وهكذا يكون الخلود شرطاً للتقدُّم الذي ينْبُع من مطلب أخلاقي. فكيف يكون ذلك؟

إن تحقيق الخير الأسمَى في العالم هو الموضوع الضروري لإرادة يمكن أن تتحدَّد من خلال القانون الأخلاقي. لكنْ *"في هذه الإرادة يكون التوافُق التام للقصد Gesinnung مع القانون الأخلاقي هو الشرط الأعلَى للخير الأسمَى. يجب إذاً أن يكون هذا التوافُق ممكناً مثل موضوعه؛ لأنه يكون متضمَّناً في هذا الأمر نفسه ليُرقِّيه. لكنّ التوافُق التام للإرادة مع القانون الأخلاقي هو القداسة Heiligkeit؛ أي كمالٌ لا تكون أية ماهيَّة عاقلة في العالم الحسي جديرة ببلوغه في أي لحظة زمانية في وجوده. لكن حيث إن الكمال مطلوب بوصفه ضروريًا عمليًا؛ فإنه يمكن أن يوجد في تقدُّم لا متناهٍ نحو التوافُق التام فقط"*[(3)].

وعلى هذا النحو يكون خلود النفس بوصفه مبدأً عند كانط هو الذي يدفع النفس نحو بلوغ كمالها من حيث هي إمكانية مفتوحة على المستقبل؛ ومن ثم يدخل هذا المبدأ في تأسيس وجود الموجود - أي أفعال الذات من حيث هي موجودات -

---

Ibid, P. 648. (1)

Kant, I., Kritik der Praktische, Op. Cit, P. 252. (2)

Ibid, Loc. Cit. (3)

بوصفه غايتها.

وإذا كان هذا هو تبرير كانط لخلود النفس؛ فماذا عن الله ؟

3- الله بوصفه المبدأ الأول :

إذا كان كانط قد انتهى إلى أن العقل النظري ليس بوسعه أن يعلم شيئاً عن الوجود الإلهي، وكلّ ما يمكنه أن يفعله هو أن يعرفه، أو أن يستدلّ مما في العالم من نظام وغائية على وجود منظِّم لهذا العالم؛ فإنه كان مضطرًّا لإيجاد سبيل معقول لقبول وجود الله كمسلّمة ضرورية للعقل العملي.

ومن هذا المنطلق نجده في (أسس ميتافيزيقا الأخلاق) يقول: *"العالم المعقول يحتوي على الأساس الذي يتأسّس عليه العالم المحسوس، كما تتأسّس عليه قوانينه كذلك"*[1]. والمقصود بالعالم المعقول هنا المبادئ العقلية الأولية، والوجود الإلهي. كما يذهب في نقد العقل العملي إلى استحالة تحقيق الخير الأسمَى وفقاً للقواعد العملية، وإنما يتطلّب الأمر أساساً معقولاً.

ليس بوسعنا إذاً تبرير العقل العملي من الأعمال أو الأفعال ذاتها، بل يتطلّب الأمر لتأسيسه الذهاب إلى ما وراء ذلك ليس فقط المبادئ العقلية الأولية، بل أيضاً إلى العلة الأولى التي تُعَدّ الأساس والمبدأ الأول لكل ما يوجد؛ لأن الأمر يتعلّق بما يتجاوز وجوده كل موجود، فهل يكون المَخرَج في إعلان أن الله هو الكون، ومن ثم نتفادَى منطق العِلّة والمعلول، ونكون في حضرة وحدة الوجود؟

ويردّ كانط على هذا الادّعاء قائلاً: *"إن كان يَفهَم الله تحت القول: إن الله هو الكون؛ وجب عليه بلا شكّ أن يقول إن هذا (الكون) لا هو حاضر دائماً في محلّ **Ort** (ساكن)، ولا هو يغيِّر محلّه (يتحرّك)؛ لأن كلّ المحلاّت في الكون، والكون نفسه ليس في محلّ. وإذا كان الكون يحوي في ذاته كلّ ما يوجد؛ فإنه أيضاً ليس مشابهاً ولا مخالِفاً لشيء آخر؛ لأنه لا يوجد خارجه شيء آخر يمكن أن يقارَن به"*[2].

لكنْ كان على كانط أن يوجِد سبيلاً معقولاً يبرِّر به وجود الله بوصفه الدعامة الأولى للنسق الأخلاقي. ويبدو أنه من الممكِن سلوك درب العِلّة والتفكير في الله من

Ibid, P. 117. (1)

Ibid, P. 297. (2)

خلال المماثلة؛ فـ: "*هل هناك شيء ما متميّز عن العالم ويتضمّن علّة نظام العالم وترابطه وفقاً لقوانين عامة؟ والإجابة هي: بدون شك؛ لأن العالم هو جملة الظواهر، فيجب إذاً أن يكون هناك علّة متعالية، أعني علّة يمكن للفهم الخالص أن يفكّر فيها...، ويُسمَح لنا أن نفكّر في هذا الكائن المتميّز عن العالم وفقاً للمماثلة مع موضوعات التجربة.... أي يمكننا بمثل هذه الطريقة أن نسلّم بوجود خالص للعالم فريد حكيم وكلّي القدرة بلا أدنى شك. ليس هذا فحسب، بل يجب أن نسلّم به*"[1][2]، وكان هذا التسليم بوجود الله ضروريًّا للعقل العملي.

لكنّ "*هذا التسليم (بوجود الله) ينتمي إلى العقل النظري. وبالنظر إليه وحده بوصفه أساس تفسير يُعتبَر فرضاً. وفي علاقته بالوضوح يكون بوسعنا من خلال الموضوعات المعطاة للقانون الأخلاقي (للخير الأسمَى) ومن ثم حاجات القصد العملي أن نسمّيه إيماناً Glaube. والحقّ أنه إيمان عقلي خالص*"[3].

ويترتّب على هذا الإيمان أو التسليم أيضاً التسليمُ بوجود الخير الأسمَى؛ بحيث إن "*هذا (أي الخير الأسمَى) يوجد فقط تحت شرط وجود الله؛ لذلك يرتبط التسليم (بوجود الله) بالواجب بشكل لا ينفصل، أي أن من الضروري أخلاقيًّا أن نسلّم بوجود الله*"[4]. وبدون هذا التسليم يستحيل قيام الأخلاق التي تتطلّب وجوده قوة قادرة على تحقيق الخير والعدل في الحياة الآخرة.

ولكي يوضّح كانط ما يريد يقول: "*إن السعادة هي حالة للكائن العقلي في عالم كلية وجوده تسير وفقاً لرغبة الكائن وإرادته، وتتأسّس على توافق Übereinstimung الطبيعة مع الغايات الكلّيّة، وبالمثل تتوافق مع التحديد الأساسي الماهوي للإرادة. والآن يأمر القانون الأخلاقي بوصفه قانوناً للحرية من خلال الأسس المحدودة التي ينبغي أن تكون غير معتمِدة كلّيًّا على الطبيعة، ومستقلّة عن التوافُق مع قدرة رغبتنا (بوصفها دافعاً). لكنّ الكائن العقلي الفاعل في*

---

(1) في موضع آخر يذهب كانط إلى أن المرء يخلق إلهه وفقاً لمفاهيمه الأخلاقية، يقول: "إن كل إنسان يخلق إلهه وفقاً للمفاهيم الأخلاقية... ويجب عليه أن يفعل مثل هذا الشيء لكي يبجل فيه ما صنع". انظر: Kant, I., Die Religion Inerhalb. Op. Cit., P.594.

(2) Kant, I., Kritik der PraKtische, Op. Cit, PP. 530, 531.

(3) Ibid, P. 257.

(4) Ibid, P. 256.

العالم ليس هو سبب العالم ولا الطبيعة نفسها؛ إذاً لا يوجد في القانون الأخلاقي أقلّ أساس لعلاقة ضرورية بين الأخلاقية والسعادة المناسبة لكائن منْتَمٍ للعالم بوصفه جزءًا منه؛ وبذلك يكون معتمداً عليه؛ ولأنه لا يكون من خلال إرادته سبباً لهذه الطبيعة، وهي لا يمكن أن تصبح متناغمة كليًا مع مبادئها الأساسية العملية من قوة خاصة فيما يتعلّق بسعادتها، أي أن العمل الضروري للخير الأسمَى يسلِّم بمثل هذه العلاقة بوصفها ضرورية. إننا ينبغي أن نبحث ترقي الخير الأسمَى (الذي يجب أن يكون ممكناً) إذاً يصبح وجود سبب للطبيعة مميَّز عن الطبيعة بأكملها، والذي يتضمَّن أساس هذا الترابط، أعني التوافُق الدقيق للسعادة مع الأخلاقية؛ أمراً يسلَّم به. لكنّ هذا السبب الأعلى ينبغي أن يتضمَّن أساس توافُق الطبيعة، ليس فقط لتوافُق قانون إرادة الكائنات العاقلة، بل أيضاً مع تصوُّر هذا القانون بقدر ما تصنع الكائنات هذا القانون للأسس المحدِّدة العليا للإرادة"[1]. أي أنه يسلِّم بالوجود الإلهي كضرورة لترقِّي الذات التي تسلك على نحو أخلاقي كمثال أعلى للكمال وكضامن لتحقيق الأخلاقية والسعادة.

وإذا كان الالتزام الأخلاقي يخلو من تحقيق غاية، اللهمّ إلا التوافُق الصوري للعقل مع القانون الأخلاقي؛ فإن الضامن لتحقيق هذه الغاية في العالم الآخر هو الله الذي يقدِّم السعادة جزاءً لمن تطابقت أفعاله مع القانون الأخلاقي أو صدرت وفقاً له. لهذا يجب أن يكون القانون الأخلاقي متَّفقاً مع الإرادة الإلهية ممثَّلة في الأمر الصوري الذي لا يهدف إلى منفعة. وهنا تتوحّد الأخلاق والدين بحيث تغدو مبادئهما واحدة.

وفي كتابه (الدين في حدود العقل...) يوضح كانط أن التسليم بوجود الله يعلو على الواجب بوصفه مفهوماً أوليًا مطلقاً؛ لأن: *"القضية هناك إله؛ وبالتالي فهو الخير الأسمَى، إذا كان ينبغي استنباطها (بوصفها اعتقاداً) من الأخلاق فحسب هي قضية تأليفية أولية؛ ومع أنها يسلَّم بها في علاقتها العملية فحسب؛ فإنها تعلو على مفهوم الواجب الذي تتضمَّنه الأخلاق"*[2]، ويعني هذا أن الله أساس الدين والأخلاق معاً.

Ibid, P. 254. (1)

Kant, I., Die Religion Innerhalb der Vernunft, Op. Cit, P. 406. (2)

وقد تعرَّض اعتبار الله مسلَّمة عند كانط لنقد شديد من جانب هيجل؛ إذ يقول: *"إن الله يسلَّم به لكنّ العقل لا يعرفه... إنه ينبغي أن يوجـد فحسب... إن الله يبقى مسلَّمة، إنه اعتقاد فحسب. إنه ظنٌّ ذاتي ليس إلا، وليس حقًّا في ذاتـه ولذاتـه. هـذه النتيجة شعبية جدًّا أيضاً. وهذه المسلَّمة لا تعبِّر عن شيء، اللهمّ إلا تأليف غير مفكِّر فيه للجوانب المختلفة، والتي تتناقض في كلّ مكان. إنها مفرخة للتناقض"*[1].

ويقول آلان وود: *"وفقاً لكانط فإن مفهومنا عن الله مثل مُثُل العقـل الأخـرى. إنه بالضرورة مفهوم فارغ وإشكالي، مفهوم بدون معنى و مغزى مجَّرد من المحتـوى الحسي والمرجعية والتجريبة الممكنِة"*[2].

ويُقرّ كانط صراحة بأن معرفتنا الإيجابية عن الله ليست أفضل حالاً مـن المعرفـة الشعبية؛ إذ يقول: *"بالنظر إلى المعرفة الإيجابية عن الله فإن معرفتنا ليست أفضل مـن المعرفة الشائعة، لكن معرفتنا السالبة عظيمة [لأنها تحمينا من الوقوع في الخطأ وتحقِّق مطالب العقل العملي]. إننا في الحقيقة يمكن أن نقع في خطأ عن طريق التأمّل، لكن أخلاقنا تحتاج إلى فكرة الله لتؤكّدها"*[3].

الله إذاً مطلب ضروري لا للعقل النظري فقط بوصفه اللامـشروط بـل للعقـل العملي أيضاً بوصفه قمة النسق. يقول كانط: *"إن الله تُصوِّر بوصفه القمة في النسـق الضروري للغايات لا للنسق المشروط الذي ندعيه فرضاً ونعتقد أنه كلي، بل للنسق الذي نعرف من خلاله... أن إرادته متحدة ذاتية مع ما يكون ضرورياً مطلقاً في نظام الغايات بين الموجودات العاقلة... وبوصفه الخير الأسمى نفسه مـن خـلال طبيعـة الأشياء بشكل عام"*[4]؛ فالله إذاً مطلب عملي ونظري.

وعلى هذا يُعَدّ تصوُّر كانط لله تصوُّراً تقليديًّا؛ لأن مفهومه عن الله ونظريته عـن الأصل العقلي لهذا المفهوم كليهما *"يعتمدان بقوة على رؤى أنطولوجية هي جزء مـن التقليد الذي يعود على الأقلّ إلى أفلاطون. ووفقاً لهذا التقليد فإن الواقع أو الوجـود يعرف بدرجات ... والله الكائن الأكثر واقعية يملك الوجـود الأكثـر إمكانـاً. إنـه*

---

(1) Hegel, Vorlesung, Op. Cit, PP. 370, 371.

(2) Wood, Allen, Kant's Rational Theology, Cornell University Press, London, 1978, P. 95.

(3) Kant, I., Lectures on The Philosophical Doctrine of Relegion, Op. Cit, P.343.

(4) Kant, I., Notes on Metaphysics, Op.Cit, P.334.

وحده يوجد كلّيّاً وبلا نقص"[1]. ووفقاً لهذه القراءة فإن كانط استبدل وصف الله بأنه الوجود الأكثر كمالاً بالوجود الأكثر إمكاناً.

لكنْ هناك اعتراض آخر وجيه يمكن الدفع به ضدّ مُجمَل تصوُّر كانط للخلود ولله؛ وهو أن كانط يجعل خلود النفس ووجود الله وقفاً على الوعي الإنساني؛ فماذا إذاً يكون الحال لو لم يكُن هناك أي إنسان؟ إن كانط لا يتصوَّر إمكان وجود فاعل وقابل للمعرفة دون وعي.

وعلى أية حال أسند كانط لله خلْق الأشياء في ذاتها في (نقد العقل النظري)؛ وبالتالي قَبِله كعِلَّة وجود، كما عدَّه اللامشروط الذي لا بدّ من وجوده لاستقامة معرفة ووجود المشروط.

وفي (نقد العقل العملي) أصبح الله هو الضامن لتحقيق السعادة الأخروية؛ ومن ثم فهو عِلّتها بشكل ما أو آخر؛ وبالتالي يكون الله هو العِلَّة الأولى والمبدأ الأول الذي تعود إليه كلّ المبادئ. فهو الأول الذي منه يبدأ كل ما يبدأ، وهو الآخر الذي يعود إليه وجود كل موجود، وهو يحتل قمة التدرج الهرمي للمبادئ.

وهكذا يكون كانط قد انتهى من تناول المبادئ التي تتأسَّس عليها الأخلاق التي تمثِّل الشِقّ الأول من العقل العملي على نحو ما قسّمه أرسطو، ولم يتناول الشِقّ الثاني من العقل العملي - أعني السياسة - إلا في مرحلة متأخِّرة من حياته؛ فهل يمكن تأسيس السياسة على مبادئ أولية هي الأخرى؟

ب- مبادئ السياسة:

على الرغم من أن كتب النقد الثلاثة لكانط خلَت تقريباً من أية إشارة إلى السياسة بوصفها العلم الثاني من العلوم العملية، وبما قد يوحي بأنه لم يكن يريد أن يتناولها؛ فإنه قد أصدر في عام 1795م كتيِّباً صغيراً أطلق عليه اسم (نحو السلام الأبدي Zum Ewigen Frieden)[2] حاول فيه تناوُل السياسة من منظور فلسفي،

Wood, Allen , Kant's Rational Theology, Op. Cit, P. 28. (1)

(2) استخدم كانط كلمة Ewig التي تعني "أبدي" ليعبر عن طبيعة السلام الذي يأمل أن يتحقق ليقضي على الحروب من وراء طرح مشروعة.

والواقع أن كلمة "أبدي" لا تتماشي مع السياق العام لفلسفة كانط الذي يرى أن الأبدية أمر تندّ الإحاطة به عن طاقتنا، وهذا يضاف إلى جملة مواقف عدم الثبات عنده. وقد ترجمت"

=

ثم قدم بحثاً آخر سماه المبادئ الميتافيزيقية الأولية لنظرية الحق عام 1797م.

وتُعرَّف السياسة بأنها "ذلك الفرع من العلوم الاجتماعية الذي يتناول نظرية وتنظيم وحكومة وممارسة الدولة"[(1)].

لكنْ إذا أراد هذا الفرع من العلوم أن ينعم باسم العلم على الأصالة من وجهة نظر كانط فيجب بالضرورة أن يتأسَّس على مبادئ عقلية أولية أسوة بباقي فروع الفلسفة؛ لأن "*فلسفة أي موضوع تتطلّب نسقاً من المعرفة العقلية من المفاهيم، ويجب بالنسبة لهذه الفلسفة أن تكّون نسقاً من المفاهيم العقلية الخالصة*"[(2)]؛ فالسياسة تحتاج إذاً إلى ميتافيزيقا أولية؛ لكي يكون بوسعها أن تُعرَض بوصفها علماً حقيقيًّا.

وعلى هذا النحو وحده يتسنَّى لها أن تحقِّق السبيل الأمثل لممارسة الفعل السياسي، سواءً أكان ذلك على مستوى الأفراد والجماعات أم على مستوى السلطة. ومن وجهة النظر هذه "*ينظَر إلى السياسة على أنها نظرية تطبيقية للحق* ***Richt***"[(3)]. وهنا يمكن أن نقول دون أن نجاوز الصواب "*إن كلّ قضايا عن الحقّ هي قضايا أولية لأنها قوانين للعقل*"[(4)].

بيْد أن إقامة السياسة على الحقّ من شأنه أن يجعل السياسة امتداداً للأخلاق، وهذا هو ما ذهب إليه كانط بالفعل؛ إذ يقول: "*الأخلاق ذاتها ممارسة بالمعنى الموضوعي بوصفها مجمل القوانين اللامشروطة الآمرة، والتي يجب أن نفعل وفقاً لها. وإنه لخلْف مُحال واضح أن يعترف المرء بسلطة مفهوم الواجب. ومع ذلك يريد أن يقول إنه ليس بوسعه أن يفعله؛ لأنه في هذه الحالة سيخرج هذا المفهوم من نطاق*

=

Ewig " إلى العربية بالدائم . وعلى الرغم من أن الدكتور عثمان أمين لاحظ أنها لا تعني الدائم ؛ فإنه لم يعدل عن ترجمتها في الطبعة الثانية من ترجمته لكتاب كانط (مشروع للسلام الدائم) الذي صدر عن مكتبة الأنجلو المصرية عام 1967م.

(1) غالي، بطرس بطرس وآخر: المدخل في علم السياسة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1984م، ص 7.

(2) Kant, I., Metaphysik der Sitten, Op. Cit, P. 503.

(3) Kant, I., Zum Ewigen Frieden, Werkausgabe, Band XI, Werkausgabe, erausgegeben von Wilhelm Weischedel Suhrkamp, Frankfurt, 1977, P.229.

(4) Kant, I., Metaphysik der Sitten, Op. Cit, P. 358.

الأخلاق. وبناءً على هذا ليس هناك أي صراع بين السياسة بوصفها نظرية في الحق مطبَّقة في الممارسة والأخلاق بوصفها المذهب النظري للحق... ومن ثم لا صراع للممارسة مع النظرية إلا إذا كان يجب على المرء أن يَفهم بالنظرية مذهباً عامّاً للتدبُّ؛ أي نظرية لقواعد اختيار الوسائل الأكثر ملاءمة ليحقق أغراض المنفعة؛ أي أن يُنكر أن هناك أخلاقاً بشكل عام"(1).

السياسة إذاً ترتبط برباط وثيق مع الأخلاق. وهنا يتفق كانط مع أرسطو، وهما يختلفان في هذه النقطة مع كلّ فلاسفة السياسة الغربيين الذين نادوْا بفصل السياسة عن الأخلاق.

لكنْ هل حقًّا تقوم السياسة على مبادئ عقلية أولية بحيث يمكن تقنين الفعل السياسي، أم أنها تقوم على الكذب والخداع والوقيعة والدسائس وتُصنَع داخل غرف مغلَقة ؟

إننا نجد كانط نفسه- ويبدو أنه قد طالَه بعض من أفعالهم - يقول: "*بدلاً من ممارسة مهام الدولة التي يتباهى بها هؤلاء السياسيون المحنكون؛ فإنهم يمشُون بالدسائس، ويقدحون قرائحهم في ذلك فحسب، ويحلو لهم أن يتحدثوا بلسان السلطة الحاكمة (ولا يتجاهلون مصالحهم الخاصة) لذلك يهدِّدون الناس، ولا يتورّعون عن أن يضحوا بالشعب أو العالم بأسره إن أمكنهم هذا*"(2).

كما أننا "إذا نظرنا إلى مُجمَل القواعد السياسية التي هي في مجملها قواعد سوفسطائية من قبيل "الغاية تبرر الوسيلة"، و "افعل ثم برِّر"، و "إذا فعلْت فأنكِرْ"، و "فرِّقْ تَسُدْ"؛ فسنجد أن مثل هذه القواعد من شأنها القضاء على كلّ قانون أو مبدأ عقلي. كما أنهم يبرِّرون المبادئ المخالِفة للحقّ بحجّة أن الطبيعة الإنسانية عاجزة عن تحقيق فكرة الحقّ التي يرسمها العقل؛ ومن ثم يتحتّم طرح التساؤل التالي: "هل يجب أن يبدأ المرء في مشكلات العقل العملي من المبدأ المادي، أي الغاية (بوصفه موضوع الاختيار) أم من المبدأ الصوري، أي مبدأ (قصر الحرية على العلاقات الخارجية فقط) في اتفاق مع ما قيل "افعل بحيث يمكن أن تكون

(1) Kant, I., Zum Ewigen Frieden, Op. Cit, P. 228, 229.

(2) Ibid, P. 235.

قاعدة فعلك قانوناً عامًّا (مهما تكن النتيجة)؟"[1]، وفيه تتوحد الذات والقانون العام.

وعلى المبدأ الثاني وحده "*يمكن أن يتأسس العقل العملي في السياسة إن أراد المرء أن يكون للقانون السياسي كمبدأ للحق ضرورة غير مشروطة، بدلاً من أن يكون المبدأ الأول إلزاميًّا يوجد تحت افتراض الشروط التجريبية للغاية المقصودة لإنجازه*"[2]. وهكذا يكون الحديث عن قانون سياسي مشروعاً. كما يمكن أن يكون للقانون السياسي ضرورة تُماثِل قوانين العلوم الأخرى.

وطالما أن السياسة كالأخلاق؛ فإن كانط يذهب إلى أنه حتى القواعد السياسية لا ينبغي من حيث تنتمي للحكمة العملية أن يكون هدفها جلب السعادة لمن يتبعها؛ لأن هذا يجعل غايتها تجريبية؛ إذ يقول: "*إن القواعد السياسية يجب ألا يُتوقَّع منها تحقيق الرفاهية والسعادة لكلّ دولة من جرّاء اتباعها هذه القواعد؛ ومن ثم لا يجب أن تُتّبع هذه القواعد أملاً في الغاية التي تجعلها كل دولة موضوعها وفقاً للمبدأ الأسمى لحكمة الدولة (مع أنه تجريبي)، بل يجب أن تنتج عن الخالص، لواجب الحق - الذي يعطي مبدأه أوليًّا من خلال العقل الخالص مهما تكن النتائج المترتبة على ذلك*"[3]، وإن لم يمنع هذا من أن تكون "*السعادة العامة*" غاية القانون العام، فبأي معنًى يمكن أن يكون القانون السياسي - الذي يعتبره كانط مبدأً - أوليًّا؟

إن القانون يكون أوليًّا من خلال أولية الإرادة العامة للشعب؛ بمعنى أن القوانين التي تصدر عن الإرادة الحرة لشعب ما تعبِّر عن الإرادة العامة لهذا الشعب، ويجب على كل ممارسة سياسية أصيلة أن تستند إلى هذا القانون ابتداءً في كل ما تنحوه.

وفي هذا الصدد يقول كانط: "*إن الإرادة العامة المُعطاة أوليًّا (في شعب أو في علاقة مختلف الشعوب مع بعضها) هي وحدها التي تحدد ما يوضع بوصفه حقًّا بين الناس*"[4]. فما السبيل الأمثل لصياغة هذه القوانين من وجهة نظره؟

---

(1) Ibid, P. 239.

(2) Ibid, Loc. Cit.

(3) Ibid, P. 242.

(4) Ibid, P.P 240, 241.

إن أول شرط يتطلّبه هذا الأمر هـو حريـة الإرادة في إقامـة العقـد الاجتماعـي- الذي يأتي كتطوُّر ضروري لحالة الطبيعة - بين أفراد المجتمع الواحد كخطـوة أولى. ويرى كانط أن *"الوحدة الجماعية للإرادة المتّحدة؛ ليست كافيـة لهـذا الغـرض، بـل يجب أن يريد الكل معاً هذه الحالة "*[1].

ويتطلّب هذا *"أن يكون دستور الدولة مؤسَّساً أولاً على مبـادئ حريـة أعـضـاء المجتمع (بوصفهم أفراداً)، وثانياً أن يكون مؤسَّساً عـلى مبـادئ اعـتماد الكـلّ عـلى تشريع واحد عام (بوصفهم محكومين)، وثالثاً أن يكون مؤسَّساً على قانون المساواة (بوصفهم مواطنين للدولة) "*[2].

وطالما تأسَّست الدولة[3] التي تنشأ عن العقد الاجتماعي على هـذي مـن مبـادئ الحقِّ والحرية؛ فلا بدّ أن يكون أي قانون تسُنُّه لينظِّم علاقات هؤلاء الأفراد مشروعاً وحقّاً؛ لأنه مستمَـدّ من الإرادة العامة ومعبِّـر عنها، ولـيس مـن وضـع فئـة بعينهـا تحاول أن تُشرِّع ما يخدم مصالحها، وأفضل نظام لتحقيق ذلك هو الجمهـوري؛ لأنـه يقوم على فصل السلطة التشريعية عن التنفيذية.

و *"لمّا كانت الإرادة الفردية - بحثاً منها عن جلـب منفعـة أو دفـع مـضرّة - قـد تلجأ إلى مخالفة القوانين السياسية، ولا تلتزم بهذه الإرادة الجماعية؛ فيجـب في تنفيـذ هذه الفكرة (في الممارسة) ألا يُعتدّ ببداية أخرى للحالة القانونية غير القـوة المؤسـسة على الحقّ العلني "*[4]؛ أي يجـب أن يكـون هنـاك إجبـار عـلى الالتـزام بالقـانون، فيعاقَب من يَخرُج عليه. ويجب أن تتولَّى الدولة تنفيذ هـذه المهمـة، طالمـا أن إحـدى وظائف الدولة فيما يقول روسو هي *"استخدام قوة المجتمع في تنفيـذ هـذه القـوانين للمحافظة على الصالح العام... (كما أن)... العقـد الـذي ينـشئ المجتمـع... يُلـزِم الفرد باحترام رأي الأغلبية والخضوع له "*[5].

وهنا قد يعترض البعض على ضرورة خضوع الفرد لـرأي الأغلبيـة بـدعوى أن

---

(1) Ibid, P. 230, 231.

(2) Ibid, P. 204.

(3) يرى كانط أن "مشكلة إنشاء دولة ليست صعبة مثلما يذاع حتى بالنسبة لشعب مـن الـشياطين إذا ما امتلكوا فهماً فحسب". انظر: Kant, I., Zum Ewigen Frieden, Op. Cit, P.224.

(4) Ibid, P. 230, 231.

(5) غالي، بطرس بطرس وآخر : المدخل، المرجع السابق، ص 112.

ذلك يتعارض مع مبدأ حرية الفرد، بيْد أن مثل هـذا الاعـتراض يُغفـل أن الإجبـار يكون على ما اتُّفِق عليه سلفاً بين أفراد الأمة وفقاً للإرادة الجماعية الحـرّة. ومـن هـذا المنطلق "*يكون الإجبار المشروع متّفِقاً مع مبادئ الحرية*"[(1)].

بيْد أن التفكير في القانون على هذا النحو هو تفكـير تجريبـي يتماشـى مـع تفكـير أساتذة القانون. "*وإذا ما تجرَّدت من كلّ مادة للقانون كما يفكّر فيه أسـاتذة القـانون عادة من خلال علاقات مختلفة مُعطاة تجريبيًّا للأفراد داخل الدولـة أو أيـضاً للـدول فيما بينها؛ فأنا لا أزال أبقى مع صورة العلنية* **Publiztät**؛ *أي الإمكانيـة التـي تكـون متضمَّنة في كلّ ادّعاء للحق، طالما أنه بدونها لن يكون هناك حـق (و يمكـن أن يـتم التفكير في العلنية فقط بوصفها معروفة بشكل عام)، وأيضاً لن يكون هناك قـانون، والذي لا يقام إلا بالعدالة. إن كلّ ادّعاء للحق له هذه القدرة على العلنية... بوسعنا أن نعرف في الحال، كما عن طريق تجربة العقل الخـالص، الكـذب (عـدم الـشرعية) للادّعاء في المسألة*"[(2)] في حالة توافر العلنية؛ لأن "*الحق هو وحده الذي يجعل اتحـاد الغايات كلها أمراً ممكناً*"[(3)].

وعلى هذا النحو تكون العلنية عند كـانط سـبيلاً إلى الـشرعية والقانونيـة التـي يمكن أن يوصف بها قانون ما. إن "*العلنية هي الانفتاح الـشرعي. والانفتـاح هنـا يعني أكثر من انفتاح المكان المنطقي، والذي يمكن أن يجادِل عن ادّعاء الحقيقة*"[(4)].

وطالما أن العلنية – التي يمكن أن تسمَّى بلغة عصرنا الشفافية والوضوح – هـي التي تؤسس الشرعية؛ فإن "*كلّ الأفعـال المتعلّقـة بحـق الآخـرين والتـي لا تتفـق قاعدتها مع العلنية خاطئة. وهذا المبدأ لا يُعتبَر مبدأً أخلاقيًّا فحسب (أي ينتمـي إلى مذهب الفضيلة)، بل أيضاً بوصـفه مبـدأً قانونيًّـا (متعلّقـاً بحقـوق النـاس)؛ لأن قاعدة أنه ليس بوسعي أن أصرح – بدون إضرار بغرضي – بما يجـب أن يبقـي سرًّا، إذا كان ينبغي أن أنجح، وليس بوسعي أن أعترف به علانيـة دون أن أثـير معارضـة*

(1) كانط، إيمانويل: مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، ط 2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1967م، ص 107.

(2) Kant, I., Zum Ewigen Frieden, Op. Cit, P. 244.

(3) Ibid, PP. 250, 251.

(4) Gerhardt, Volker, Immanuell Kant zum Ewigen Frieden, Darmshtadt, Wiss. Buchges, 1995, P.198.

كلّ واحد لمرادي معارضة لا مفرّ منها؛ فإن معارضة كلّ واحد لي تنشأ من عدم عدالته التي تهدّد كلّ واحد؛ ويمكن أن يُستنتج من هذه الضرورة والعمومية؛ ومن ثم يمكن أن يُفهم أوليًا "[1].

ووفقاً لهذه الرؤية للعلنية" *(تصبح) العلنية شرطاً ضروريًا للقانون. إنها لا تعني شيئاً أكثر ولا أقلّ من أنها يمكن أن تكون قانوناً، وقانوناً فحسب إذا لم يتناقض العقل؛ لأن ما هو عقلي يجب أن يكون ممكناً أن يبقى دائماً مبرّراً بشكل علني. إن العلنية هي أيضاً مقياس صوري للعقلانية؛ ومن هنا فإن العلنية تقوم بدور المقياس الاستثنائي* "[2].

وإذا كانت العلنيّة من حيث هي وضوح وإظهار تعني الانفتاح فإنه "*لا يسود في الانفتاح السياسي المبادئ المنطقية للهُويّة وعدم التناقض والثالث المرفوع فقط، بل إن هذه المبادئ من ثم يكون لها تأثيرها السياسي ابتداءً* "[3]؛ أي لا يقتصر دور هذه المبادئ في ظلّ تطبيق مفهوم العلنية على كوْنها مبادئ تكشف التناقض على مستوى التفكير فقط، بل إنها تفضح الممارسة الخاطئة. وهنا يتجلّى تطبيق عملي مباشر لهذه المبادئ المنطقية.

لكنْ علينا أن نضع في اعتبارنا أن العلنية لا يمكن أن تُستخدَم إلا كمقياس سالب لتحقيق العدالة. وهذا هو ما نوّه عنه كانط؛ إذ يقول: "*هذا المبدأ هو مبدأ سالب، أي يُستخدَم فقط لنَعرِف بواسطته ما ليس عدلاً قِبَل الآخرين (وعلى الرغم من ذلك) فهو مبدأ يقيني لا يمكن البرهنة عليه كما هو الحال في المسلّمة. وفوق هذا من السهل تطبيقه* "[4].

وقد قدّم كانط عدّة تطبيقات على هذا المقياس من الحياة اليومية ليدلّل على صدق توجُّهه؛ إذ يمكن الإجابة على بعض الأسئلة المطروحة على ساحة السياسية؛ فمثلاً" *إذا ما تساءل المرء: هل التمرُّد وسيلة مشروعة للشعب للتخلّص من القوى*

Kant, I., Zum Ewigen Frieden, Op. Cit, P. 245. (1)

Gerhardt, Volker, Immanuell Kant zum Ewigen, Op.Cit, P.200. (2)

Ibid, P. 198. (3)

Kant, I., Zum Ewigen Frieden, Op. Cit, P. 245. (4)

الظالمة التي تسمَّى طاغية[1]؟ إن الطاغيـة دائـماً ينتهـك حقـوق النـاس ومادامـت حقوق الناس قد انتُهكت فلا خطأ أن يخلعوا الطاغية، وهذا ما لا شكّ فيه. (لكنّ) أكبر درجة من الخطأ للمحكومين أن يبحثوا عن حقِّهم بهذه الطريقة؛ إذ لـن يكـون بوسعهم أن يشتكُوا أقلّ شـكوى مـن الظلـم إذا بـاءت محـاولتهم بالفـشل في هـذا الصراع، وأُنزِل بهم أشدّ العقاب، وهنا قدْر كبير من التعليل البـارع يمكـن أن يـتمّ على الجانبين لهذه المسألة إذا ما أراد المرء أن يبنِي أسس الحق مـن خـلال الاسـتدلال الدوجماطيقي. لكنّ المبدأ المتعالي للعلنية بوسعه أن يريحنا من هذه الاستفاضة "[2].

إن رفض كانط الخروج على الطاغية يأتي من منطلَق رفض الخروج على القـانون لكل من تُسوِّل له نفسه ذلك؛ لأنه إذا ما سمح بالخروج على القانون فقد يَختلِق كـلّ امرئ سبباً ما يراه مقنِعاً لخروجه ، وهذا يفتح الباب لجدل لن ينتهي. فهل يعني هذا أن كانط يطالب بطاعة عمياء للحاكم مهما بلغ تجاوزه؟ كلا، إذا بلغـت الأمـور في دولة ما حدًّا لا يكون معه حلّ إلا الثورة فلا مانع عند كانط للإرادة العامة من القيام بالثورة. وإذا نجحت الثورة فـ "*يتحتم على الحاكم أن يعود إلى مكانـه كواحـد مـن أفراد [الشعب] دون أن يحاول إثارة الفتنة لمعاودة الاسـتيلاء عـلى الـسلطة، ويجـب عليه ألا يخشى الحساب على ما قام به من أعمال إبان حكمه*"[3]. وكانط هنا يتفق مع التجريبيين؛ إذ ذهب لوك إلى أن العلاقة بين الملك والرعيّة علاقـة سياسـية، ويجـوز لرعاياه أن يتمرَّدوا عليه إذا لم يلتزم بما تعاقَد عليه معهم.

وعلى أية حال فإن كانط يهدف إلى إرساء السلام بين الناس. وعن طريـق إقامـة القانون العام على أساس من مبدأ الحرية يتحقَّق السلام على مستوى الدولة أو الأمـة

(1) تحدثت العربية عن طغيان لا عن استبداد، والطغيان يعكس تخارج الظلم بينما يعكس الاستبداد الاستئثار بالأمر. يقول الكواكبي معرفاً الاستبـداد : "الاستبداد في اصطلاح السياسيين هـو تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعة، وقد تطـرق مزايـدات عـلى هـذا المعنى الاصطلاحي فيستعملون في مقام كلمة استبداد كلمات: استعباد، واعتساف، وتسلط، وتحكم... وتعريف الاستبداد بالوصف هو: الاستبداد صفة الحكومة المطلقة العنان فعـلاً أو حكماً التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققـين". انظـر: الكواكبي، عبد الرحمن: الأعمال الكاملة، المرجع السابق، ص 136.

(2) Ibid, Loc. Cit.

(3) كانط، إيمانويل: مشروع للسلام الدائم، المرجع السابق، ص 130.

وفقاً لمبادئ أولية.

غير أن إقامة السلام بين بني الجلدة الواحدة أقلّ من أن يكون غاية نهائية لفيلسوف يطمح إلى إرساء مبادئ عامة كلية وضرورية في شتّى مناحي الحقول المعرفية؛ ومن ثم كان على كانط أن يسعى إلى تحقيق سلام أبدي بين الناس، و "*لما كانت حالة السلام بين أناس يعيشون جنباً إلى جنب ليست للطبيعة؛ إذ أن الحالة الطبيعية أقرب إلى أن تكون حالة حرب*"(1) أي أنها تتضمَّن تهديداً مستمِرًّا لنشوب العداءات. ولكي يتحقق السلام الدولي الأبدي؛ فإن "*على الدول أن تتخلّى عن حالة الطبيعة التي تعد حالة "انعدام القوانين" ؛ وبالتالي تتخلّى عن حريتها الجامحة الهوجاء، وأن تذعن لإلزام القوانين العامة*"(2).

في هذه الحالة فقط تستطيع الدول أن تؤسس قانوناً عاماً للأمم Völkerrecht، و"*يجب أن تتمّ صياغة مثل هذا القانون أيضاً على أساس من الحرية والاحترام المتبادَل والعلنية. ومتى توافرت هذه الشروط في أي قانون دولي فإنه سيكون قادراً على إرساء سلام أبدي خالد؛ لأن قرار خوض الحرب لن يُتَّخَذ إلا حين يوافق عليه الجميع؛ ومن ثم سوف يقلِّبون الأمر من كلّ أوجهه قبل اتخاذ القرار؛ إذ يَلزَم دفع فاتورة الحرب من أموالهم والزجّ بفلذات أكبادهم إلى ساحة المعركة، فضلاً عن أنهم سوف يضعون في اعتبارهم ما تخلّفه الحرب من دمار وخراب؛ وبالتالي سيكون قرار خوض الحرب من عدمه رهناً بالإرادة الجماعية، ولن يكون موكولاً لفرد بعينه قد يشنّ الحرب لأتفه الأسباب، أو لأسباب شخصية، ولمّا كانت الشعوب بوصفها دُوَلاً يمكن أن تقدَّر بوصفها أفراداً، والتي تكون في حالة الطبيعة، (أي في استقلالها عن القوانين الخارجية) يعتدي أحدها على الآخر عن طريق وجود أحدهما بالقرب منه، وكلّ منهم يريد أمنه؛ فيمكن وينبغي أن نطلب من الدول الأخرى أن تَدخل معها في دستور مُشابِه لدستور متحضِّر يمكّن كلّ دولة من أن تَضمَن حقوقها. وهذا الدستور سيكون بمثابة منظَّمة للأمم* ***Völkerbund***"(3).

ومن هذا المنطلق لا ينظر كانط إلى الحالة الطبيعية للإنسان على أنها حالة سلام

---

(1) نفسه : ص 51.

(2) نفسه : ص 70.

(3) Kant, I., Zum Ewigen Frieden, Op. Cit, PP.208, 209.

بل حالة حرب لكن "*عندما يُنظَر إلى تاريخ الإنسانية يُستخلَص [إمكان] وجود تسوية إيجابية للثقافة التاريخية للحرب*"(1).

ويذهب كانط إلى أن قانون الأمم يجب أن يقوم على أساس اتّحادي فيقول: "*إن قانون الأمم يجب أن يكون مؤسَّساً على اتّحاد بين دول حرة*"(2)؛ لكي يضمن لكلّ دولة حريتها واستقلالها؛ ومن ثم فإن كانط "*أراد أن يوجِد فقط منظَّمة أمم، لكنّه لم يُرِد دولة أمة Völkerstaat ولم يُرِد أبداً جمهورية للعالم Weltrepublik والتي لا يظهر فيها اختلاف بين الدول المشترِكة*"(3)؛ أي أنه أراد تنظيماً تحتفظ فيه الدول بهويتها.

ولم يكن كانط من دعاة "اليوتوبيا" كما كان أفلاطون، بل على عكسه أعلن أنه: "*لا يتوقّع أن يتفلسف الملوك أو أن يصبح الملوك فلاسفة، ولا يمكن أن يكون ذلك مأمولاً، طالما أن امتلاك القوة يفسد على نحو لا يمكن تجنُّبه الحكم النزيه للعقل*"(4)(5). لكن يجب على الحكام أن يتحلّوا بالأخلاق والحكمة.

وعلى أية حال يذهب كانط إلى أن هدف إرساء قانون للأمم هو إيجاد مبدأ ثابت يتمّ على أساسه حلّ المنازعات بين الدول؛ إذ لا يصحّ أن تحكُم كلّ دولة على خلاف بينها وبين جيرانها انطلاقاً من منظورها أو قانونها الخاص؛ لأنها بذلك تقضي على وجود معيار ثابت، فضلاً عن أنها ستكون الخصم والحكم. وهذا مما يتنافَى مع أبسط مبادئ العدالة. وبناءً على هذا يتطلّب الأمر وجود قانون واحد للأمم.

وإذا كانت قرارات مجلس الأمن الصادرة من الفصل السابع في أيامنا هذه تنفَّذ بالقوة؛ فإن كانط يذهب إلى أن "*مثل هذه المنظمة لا يجب أن يكون لها أي سلطة تجبر الدول على طاعة قانونها؛ لأن هدفها فقط حفظ وتأمين حرية الدولة نفسها*

---

(1) Gerhardt, Volker, Immanuell Kant zum, Op . Cit, P.15.

(2) Kant, I., Zum Ewigen Frieden, Op. Cit, P.208.

(3) Gerhardt, Volker, Immanuell Kant zum, Op . Cit, P.95.

(4) Kant, I., Zum Ewigen Frieden, Op. Cit, P. 228.

(5) يشير كانط من خلال تساؤله بشكل غير مباشر إلى أن على الفلسفة أن تحمل مشعل التنوير والإرشاد، يقول: " يقال للفلسفة إنها خادمة ... لكن ليس من الواضح ما إذا كانت تتقدم سيدتها حاملة لها المشعل أم تأتي وراءها حاملة ذيل ثوبها". انظر:
Kant, I., Zum Ewigen Frieden, Op. Cit, P. 228.

والدول الأخرى المتّحدة معها في المنظَّمة، لكنْ دون أن يكون هنـاك أي حاجـة لهـم ليضعوا أنفسهم رهن القوانين العامة ويجبَروا عليهـا (كـما يحـدُث للنـاس في حالـة الطبيعة) "[(1)].

فكيف إذا يكون منطقيًّا أن يقبل كانط بالإجبار على التزام القانون عـلى مـستوى الأفراد ويرفضه على مستوى الدول؟ ألا يُعَدّ هذا تناقضاً؟ وما الوازع الـذي يمكـن أن يَردَع الدول التـي تُغريهـا قـدرتها بالاعتـداء عـلى الـدول الأخـرى بُغيـة تحقيـق أطماعها؟

إنه يرى أن الإرادة الجماعية كافية لإصدار حكْم يتوافق مع القانون العـام سـواءً أكان ذلك على مستوى الإلزام أم على مستوى الردع. لكن ماذا لو خضع الرأي العام أو الإرادة العامة للتضليل من قبل الدولة بواسطة وسائل الإعلام؟ يبدو أن كـانط لم يضع هذا في اعتباره وتصوَّر دولة من العقلاء ليس بوسع مضلِّل كائنـاً مـن كـان أن يضلِّلها أو يمارس عليها التضليل بسطوة آلة الإعلام الجبّارة، وإن كان من الواجـب أن نعترف أن الحق لا بد أن يُعرَف، وحالما يُعرَف يعود الرأي العـام لـيمارس إرادتـه الجماعية.

وإذا كانت بعض الدول تُنصِّب نفسها حكَماً على العالم، فتُوَلّي من تشاء على دولة ما، وتعزل من تريد؛ فإن كانط يذهب إلى أنه "*لا ينبغي للدولة أن تتـدخّل بـالقوة في دستور وحكومة دولة أخرى*"[(2)]. كما لا ينبغي أن تُمتَلك دولة قائمة مـن قِبَـل دولـة أخرى عن طريق الإرث أو التبادُل أو الشراء أو الهِبَة"[(3)].

لكنْ هناك سؤال من الممكِن أن يَعِنّ لنا هنا وهو: ما الذي يُلزم الدول بالخضوع للقانون الدولي؟ أليس من الممكن أن ترفض بعض الدول الـدخول في هـذا النظـام لتعارُضه مع مصالحها؟

إن كانط يذهب إلى أن الشعب الذي يرفض أن يخضع لإلـزام القـوانين العامـة لمنظَّمة الأمم سوف يجد مـع الوقـت أن مـن مـصلحته أن ينـضمّ إلى زمـرة الجماعـة الدولية؛ يقول: "*إذا لم يلتزم شعب من الشعوب بإلزام القوانين العامة بسبب انقسام*

(1) Ibid, P.211.

(2) Ibid, P.199.

(3) Ibid, P.196.

داخلي؛ فإن حرباً تُشَنّ عليه من الخارج لكَفيلة بأن تحمله على الخضوع لتلك القوانين"[1]. وقد يقول البعض هذه مثالية مفرطة؛ فها هي الدول العظمى ترى مصلحتها في الخروج على الشرعية، لكن ها هي تعود بعد الورطة إلى زمرة الجماعة الدولية لتبحث عن مَخرج لها.

وإذا ما تأمّل المرء فكرة السلام بين الأمم على هذا النحو فسوف يكتشف أن "*فكرة السلام الأبدي لا يُرغَب فيها الآن، لا بوصفها خيراً فيزيائيًّا فحسب، بل أيضاً بوصفها تخلق حالةً من الاعتراف بالواجب*"[2]. والواجب السياسي ليس إحساناً ولا شفقة؛ وإنما واجب يقوم على أساس احترام الحقوق.

وإذا آمنت الدول بقيمة القانون، ودخلت طواعية في منظمة الأمم؛ فإن "*الجيوش النظامية (الجيوش الدائمة) ينبغي أن تُلغَى جميعاً مع مَرّ الزمان*"[3].

ومن ثم فقد أدرك كانط أن "*الإحساس بالقوة من شأنه أن يدفع بالضرورة إلى تحقيق أطماع والبغي على الجيران. فهل حقاً تصدُق مقولة: السلام يتحقّق بدون أسلحة. إنها [قول] سيئ برهنت عليه ظروف الحرب الباردة*"[4].

لكن لو افترضنا أن غرضنا كان الوصول إلى السلام الأبدي بوصفه الواجب الأقصى لَتطلّب ذلك أن يكون بوسعنا أن نستنتجه من المبدأ الصوري لأحكام أفعالنا الخارجية؛ ومن ثم يمكن القول "*ابحث أولاً عن العقل الخالص وعدالته، وغايتك نعمة السلام الأبدي سوف تأتي إليك بنفسها*"[5]، وإن كان المجيء يتطلب التنظيم اللازم والسعي الجاد لتحقيق الأماني، وهذا وحده ما يجعل الوصول إلى الغاية ممكناً[6].

Ibid, P.223. (1)

Ibid, P.239. (2)

Ibid, P.197. (3)

Gerhardt, Volker, Immanuell Kant zum, Op . Cit, P.41. (4)

Kant, I., Zum Ewigen Frieden, Op. Cit, P.240. (5)

(6) من الملفت للنظر أن كانط يؤمن بإمكان تحقُّق الكمال على المستوى الأخلاقي حتى ولو كان في الآخرة، ويؤمن بإمكان تحقق السلام الأبدي بين الشعوب مما يعكس تفاؤله بالمستقبل، بينما في ثقافتنا نؤمن بأن ما هو آتٍ أسوأ مما مضى، وأن العصر الذهبي قد ولّى، وأن كل ما يمكن أن نفعله هو استعادة الفردوس المفقود، ولعل هذا التصور المتباين للمستقبل يعكس التباين =

ليس من سبيل إذاً لتأسيس قانون أو مبدأ للحق اللهمّ إلا من خلال المبادئ العقلية الأولية؛ فهي وحدها التي يمكنها إيجاد مبدأ ثابت يتّصف بالعمومية والإلزام القائم على الحق ؛ فيحقّق العدل والسلام بين أفراد الدولة الواحدة، وفيما بين الدول وبعضها على أساس من القوانين السياسية والأخلاقية معاً، إذ يبدو أن كانط كان مؤمناً بضرورة أن يجتمعا معاً في الممارسة السياسية. وهكذا يكون البحث في مبادئ الفعل السياسي الحق أو الأصيل بحثاً في طبيعة وكيفية وجوده؛ أي بحث في الوجود.

وحين يأتي الفعل السياسي انطلاقاً من المبادئ العقلية الأولية الكلّيّة وفقاً لما ينبغي يكون فعلاً سياسيًّا أصيلاً، أو بالأحرى يكون فعلاً أخلاقيًّا على مستوى الجماعة؛ ومن ثم يكون المبدأ العقلي مؤسِّساً لوجود الفعل السياسي الأصيل أو الفعل الأخلاقي على مستوى الجماعة.

وإذا كان من المقبول الحديث عن مبادئ للعمل أي مبادئ للعقل العملي؛ فهل من الممكن أن يكون للذوق هو الآخر مبادئ؟ أعني هل يمكن تأسيس الذوق على المبادئ العقلية أم أن للذوق شأناً آخر؟

ثالثاً- مبادئ الذوق:

ينتمي البحث في الذوق بشكل عام إلى البحث في الإستطيقا أو علم الجمال. و"*لّما كان التفكير اليوناني - فيما يقول هيدجر - لم يعرف تصوُّراً للقيم ولا لمفهوم القيمة*"[1] بوصفها مفهوماً قائماً بذاته، وإنما بوصفها مفهوماً ميتافيزيقيًّا يرتبط بالمفاهيم الميتافيزيقية الأخرى؛ فقد ربط أفلاطون على سبيل المثال الجمال بالمُثُل في محاورة فيدون؛ فيقول: "*لا يجعل الشيء جميلاً إلا وجود [مثال] الجمال والمشاركة فيه مهما يكن سبيل الوصول*"[2]؛ فالجميل عند أفلاطون لا يكون جميلاً إلا بالنظر للمثال.

=

بين واقعنا وواقعهم.

(1) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, Op. Cit, P. 34.

(2) أفلاطون: فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966م، ص 183.

وفي نفس هذا الاتجاه ذهب أرسطو الذي رأى أن الجميل لا يكون جميلاً إلا حين يوصف بالاتساق الشكلي الذي يتأسس على الاتساق العقلي؛ إذ يقول: "*لا يمكن [الموجود] أو أي شيء مؤلّف من أجزاء عدّة أن يكون جميلاً إلا بقدر ما تكون أجزاؤه منَسقة وفقاً لنظام ما ومتمتّعة بحجم [مناسب]؛ لأن الجمال لا يستقيم إلا بالنسق والمقدار*"(1). وذهب أرسطو إلى أننا لا ينبغي أن نطلب الجمال في الحقيقة الواقعية ولا في عرَضية الحاضر؛ لأن الجمال أسمَى منهما، وإن كان قد أشار إلى وجود معايير جمالية.

وفي العصور الوسطى نُظِر إلى الجمال الأصيل على أنه إبداع إلهي، وكلّ ماعدا الإبداع الإلهي ليس إلا تقليداً. ولما كان الإبداع الإلهي يتجلّى في الطبيعة؛ فقد غدَا الجمال الطبيعي هو الجمال الحقيقي، بل غدَا هذا الجمال آية من آيات الله في الكون. أما الإبداع الإنساني فيجيء في مرتبة أدنى، وغرضه الأسمَى خدمة الأغراض الدينية كرسم الأيقونات وتزيين الكنائس والمساجد، وحتى اللوحات الدينية التي رُسِمت في تلك الفترة كان هدفها خدمة الأغراض الدينية. وتمشّياً مع سياق هذا العصر غدَا الجمال شأناً روحيًّا، ويكون الموضوع الفنّي جميلاً بقدر ما يستطيع أن يعكس العنصر الروحي في العمل.

وفي بداية عصر النهضة نُظِر إلى الجمال على أنه تعبير عن موقف تجاه الشيء، وليس صفة للشيء. يقول ديكارت: "*لا يدلّ الجميل ولا المبهج على أكثر من موقفنا في الحكم على الشيء موضوع الحديث*"(2).

وردّ اسبينوزا الجمال إلى تأثُّر ينشأ نتيجة لإدراك الجميل؛ إذ يقول: "*الجمال ليس صفة في الشيء بقدر ما هو الأثر الذي ينشأ في الإنسان الذي [يدرك] ذلك الشيء*"(3)؛ وفي كلّ هذه الحالات "*كان الفنّ نفسه بالتعاون مع العقل يقطع الغصن الذي يقف عليه حين اختزل الإنسان الحي من لحم ودم إلى عقل، أي إلى مجرَّد فرد يفكّر بشكل تجريدي*"(4).

---

(1) هويسمان، دني: علم الجمال، المرجع السابق، ص 41.

(2) أغروس، ر : العلم في منظوره الجديد، المرجع السابق، ص 45.

(3) نفسه.

(4) غاتشف، غيورغي: الوعي والفن، ترجمة نوفل نيوف، عالم المعرفة، عدد 146، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص200.

وفي كلّ هذه المراحل كان الفن يُفهَم على أنه ينتمي إلى قدرة المعرفة. وظلّ الأمر كذلك إلى أن جاء ألكسندر باومجارتن الذي حاول أن يعزو التذوُّق الجمالي إلى ملَكة الوجدان لا إلى ملَكة المعرفة؛ إذ ميّز على نحو واضح بين المعرفة التصوُّرية، وهي المعرفة التي تسلك الطريق الصاعد من الموجود الفعلي إلى المفهوم الكلّيّ، والمعرفة الجمالية التي تنطلق من الموضوع الجمالي الحسي، وتعتمد على الوجدان.

وقد حاول كانط استكمال ما بدأه باومجارتن؛ فحاول تأسيس الذوق على مبادئ أولية مستقلّة عن مبادئ العقل النظري ومبادئ العقل العملي؛ ومن ثم انتقل بالبحث الإستطيقي من كوْنه تأمُّلات ميتافيزيقية إلى المرحلة النقدية، أي البحث في مشروعية هذا المبحث المستقلّ، ومدى إمكانيته، والشروط الواجب توافُرها في الحكم الإستطيقي لكي يكون جديراً بالاعتبار.

ومن هذا المنطلق قسّم كانط قدرات الطبع الإنساني إلى ثلاث هي:

1- القدرة المعرفية، وتنتمي للفهم، ومبدأها الأولي الحتمية، ومجال تطبيقها الطبيعة.

2- قدرة الرغبة، وتنتمي للعقل، ومبدأها الأول الغائية النهائية، ومجال تطبيقها الحرية، أي الأخلاق.

3- الشعور باللذَّة والألم، وينتمي إلى القدرة على الحكم، ومبدأه الأول الغائية، ومجال تطبيقه الفنّ.

وبناءً على هذا التقسيم فإن كانط جعل للحكم الجمالي مجالاً مستقلاً عن قدرة الفهم وقدرة العقل. وقد جاءت هذه القدرة الثالثة بمثابة الناظمة التي تربط بين المجال المعرفي (الطبيعة) الذي توصف معرفته بالضرورة، ومجال الأخلاق الذي يَشترِط توافُر الحرية كشرط ضروري لكي يكون الفعل فعلاً أخلاقيًّا، بوصفها تجمع بين الحرية في التذوُّق وبين الضرورة والعمومية في توافُق أحكام الذوق الفردية على الموضوع الجميل. كما أن الحكم الجمالي يقع بين الإدراك الحسي والتفكير المجرد.

ومن أجل أن يُكمِل كانط ترسيخه استقلال هذه القدرة أوقف الحكم الجمالي على صورة الموضوع وحده حتى لا يكون مضطرًّا للقول بأن هذا الحكم ينشأ انطلاقاً من المبادئ المعرفية، أي المكان والزمان. وفي هذا الصدد يقول كانط: "*إن المرء يرى بسهولة أنه لكي نقول إن الموضوع جميل، ولنبرهن على أن لديّ ذوقاً؛ فإن هذا يتوقّف على المعنى الذي أعطيه لهذا التصوّر، ولا يتوقّف على ما يتعلّق بوجود*

الموضوع. إن المرء لا يجب على الأقل أن ينشغل بوجود الشيء. بل يجب ألا يكترث كليًا بهذا الشأن؛ لكي يمارس دور القاضي في أمر الذوق"[1]؛ وذلك لأن الحكم الجمالي يقوم على التوافق والانسجام بين الملكات انطلاقاً من قدرة الخيال.

لكنْ إذا كان الحكم الإستطيقي لا يتأسَّس على مفهوم عن الموضوع فكيف يكون الموضوع الجمالي معطى. إنه "*يمكن أن يقوم على تعميم ملَكة الخيال نفسها في التصوُّر؛ وبذلك يصبح الموضوع معطًى*"[2] بشرط أن ينجح الفهم بشكل عام في أن يتقدَّم من الحدس الجمالي إلى المفهوم الجمالي، عن الموضوع "*طالما أن الحرية نفسها تنجح في أن تنظِّم ملَكة الخيال بدون مفهوم؛ فيجب أن يقوم حكم الذوق على الشعور المجرَّد المتبادَل النشِط لقدرة الخيال في حريتها وللفهم مع حتْمَّيته، والذي يمكن أن يقدِّر الموضوع وفقاً لغاية التصوُّر؛ وبذلك يعطي الموضوع في ترقِّيه قدرة المعرفة في ممارستها الحرّة. ويتضمَّن الذوق بوصفه حكماً ذاتيًا مبدأ التعميم. لكنه لا يتضمَّن حدوساً تحت مفاهيم، بل قدرة حدوس أو تمثُّلات (أي قوة الخيال) تحت قدرة المفاهيم، أي الفهم إذا تمّ تنسيق الأولى في حريتها مع الأخيرة في حتْمَّيتها*"[3].

لكنْ إذا كان كانط قد جعل قدرة الشعور باللذَّة والألم تنتمي إلى قدرة الحكم؛ فهل يعني هذا أن الحكم الجمالي ينشأ عن الشعور باللذَّة والألم؟ كَلاّ. بل إن الشعور باللذَّة والألم هو الذي ينشأ بالأحرى عن تأمُّل الصورة الجميلة؛ إذ يقول كانط: "*إن الحكم الذاتي (الإستطيقي) للموضوع أو للتصوُّر معطًى يسبق اللذَّة، ويكون أساساً لها في انسجام قدرة المعرفة*[4]"[5].

وإذا كان الحكم الجمالي يسبِّب لذَّة كتلك التي يسبِّبها اللذيذ أو المستحسَن؛ فإن اللذَّة الجمالية تتميَّز عن هذين بأنها لذَّة مجرَّدة عن الغاية النفعية؛ وذلك لأن الحكم الجمالي هو حكم تفكيريReflektierende Urteilkraft؛ إذ يقول كانط: "*يرتبط*

---

(1) Kant, I., Kritik der Urteilkraft, Op. Cit, P. 55.

(2) Ibid, P.156.

(3) Ibid, Loc. Cit.

(4) يقول كانط في أول تناول له لهذا الموضوع مؤكداً على هذا المعنى: الإحساس المتميز للسرور أو الضجر لا يتأسس على طبيعة الأشياء الخارجية". انظر: Kant, I., Beobachtungen über das Gefühl des Schöne inhalt in B Sämtliche werke, MCMXXII im, Inselverlag, Leipzig.P. 9.

(5) Kant, I., Kritik der Urteilkraft, Op. Cit, P.71.

الوصول إلى كلّ غاية بالشعور باللّذة، وهذا هو الشرط الأول لأي تصوُّر أولي مثلما يكون هنا مبدأ لقوة الحكم التفكيري بشكل عام. وكذلك يكون الشعور باللّذة محدّداً أيضاً من خلال أساس أولي لكلّ إنسان بشكل صحيح **Gültig**"(1).

ومن ناحية أخرى يفرق كانط بين اللذة المعرفية واللذة العملية؛ فـ"*إذا كان تصوُّر الموضوع يرتبط بشكل مباشر مع اللّذة؛ وبالتالي يمكن أن يُدرَك هذا الموضوع بشكل ذاتي داخل الفرد، ويعطي حكماً تجريبيّاً، أو يرتبط تصوُّر الموضوع أوليّاً مع الشعور باللّذة حين تؤسّس الإرادة مبدأً أوليّاً في العقل، ويعطي حكماً أخلاقيّاً؛ (غير أن) اللّذة في هذين المجالين لا يمكن أن تقارَن باللّذة في الذوق أبداً؛ لأنها تتطلّب مفهوماً محدّداً للقانون*"(2)، بينما لا يتطلّب الأمر ذلك في التذوق الجمالي.

لكن يبدو أن القول بأن الحكم الجمالي يسبق الشعور باللذّة يثير بعض الصعوبات. وفي هذا الصدد يقول دانيال أرنس: "*إن واحداً من الملامح الأكثر تأثيراً لإستطيقا كانط هو محاولته ربط اللّذة بالحكم. إن هذا الربط بُحِث في الفقرة (9) من نقد الحكم التي تحمل العنوان (هل الشعور باللذّة يسبق الحكم في حكم الذوق على الموضوع أم أن الحكم يسبق اللذّة ؟). ومع أن كانط يسمّيه (مفتاح نقد الذوق) فإن هذا الجزء يثير على الأقلّ حيرة. إنه مُلفِت للنظر ومثير للانتباه أكثر من أي جزء آخر في نقد الحكم الإستطيقي. إن رفض كانط الخيار الأول في عنوان الفقرة (9) أي أن تسبق اللّذة الحكم؛ ليس واضحاً بذاته. بل حتى هذه النقطة في تحليل الجميل تبدو وكأن كانط يدّعي أن الشعور باللذّة كان مؤسّساً لحكم الذوق؛ ولهذا السبب سمّاه نموذج الحكم الإستطيقي*"(3).

والواقع أن كانط يريد أن يقول إن الجمال هو الذي يجعلني أشعر باللذة الجمالية حين أتأمل الشيء الجميل، لكن الجمال لا ينشأ من اللذة الجمالية، و يبدو هذا منطقيّاً تماماً.

وعلى أية حال فإن كانط يقسّم الأحكام الإستطيقية قسمين: أحكام إستطيقية

---

(1) Ibid, P.33.

(2) Ibid, P.159.

(3) Arenas, Daniel, Revisting § 9 of the Critique of Pure Judgment, contained in Kant und die Berliner Aufklärung Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, B III, Walter de Gruyter, Berlin, 2001, P. 373.

تجريبية، وأحكام إستطيقية نظرية؛ *"الأحكام الأولى هي التي يصدُر عنها الاستحسان أو عدم الاستحسان، والأحكام الثانية هي التي تصف جمال الموضوع، أو يصدُر عنها نمط التصوُّر نفسه. إن حكْم الذوق يكون حكماً خالصاً بقدر ما لا يختلط تحديده الأساسي بالإعجاب* ***wohlgefallen*** *التجريبي، وهذا يحدُث دائماً عندما يتداخل سحر أو تعاطُف الحكم [مع الموضوع]، والذي ينبغي من خلاله أن يوصَف شيء ما بأنه جميل. إن اللون المجرَّد كالذي يكون لفناء المرج على سبيل المثال والنغمة المجرَّدة بوصفها متميِّزة عن الصوت والضوضاء كالتي تكون للكمان؛ توصف من قبل الغالبية بأنها جميلة في ذاتها، مع أنه يبدو أن كليهما يتأسّس على تصوُّرات المادة فحسب، أعني على الإحساس وحده؛ لذلك يستحقّان أن يسمَّيا مستحسنَيْن. في نفس الوقت يلاحظ المرء أن إحساسات الألوان وإحساسات النغم بقدر ما تصلُح لأن تُعَدّ جميلة من حيث كون كلتيهما خالصة؛ فإن هذا التحديد يتعلّق بالصورة بالفعل، وهو أيضاً تحديد فريد"*(1).

الأحكام الإستطيقية التجريبية إذاً هي أحكام الاستحسان التي تستند إلى قواعد لا إلى مبادئ. ومن قبيل هذه القواعد القول: إن ما يروق لي قد لا يروق لك. أما الأحكام الإستطيقية الخالصة فهي الأحكام التي تصف الموضوع من حيث صورته بأنه جميل، وتستند إلى المبادئ الأولية للذوق.

ويقدِّم كانط تفرقة أخرى بين الحكم التجريبي والحكم الأولي فيقول: *"إنه حكم تجريبيّ أن أُدرِك وأحكم على موضوع مع اللذّة. لكنّه حكم أوليّ أن أصف الموضوع بأنه جميل؛ أي أن يُسمَح بالْتماس موافقة كلّ شخص بوصفه ضروريًّا"*(2).

وطالما أن حكم الذوق أولي فلا بدّ بالضرورة أن يكون حكم الذوق حكماً تأليفيًّا، و: *"من اليسير أن ترى أن أحكام الذوق أحكام تأليفية؛ لأنها تتجاوز المفهوم وحدس الموضوع نفسه، وتربط* ***hinzutun*** *الشعور باللذّة أو الألم - الذي ليس معرفة على الإطلاق - بذلك الحدس بوصفه محمولاً. لكنْ مع أن المحمول الذي يربط اللذّة الخاصة مع التصوُّر تجريبي؛ فإن مهمة النقد بالنسبة لقدرة الحكم تندرج تحت المشكلة العامة للفلسفة المتعالية: كيف تكون الأحكام التأليفية ممكنة*

---

(1) Kant, I., Kritik Urteilkraft, Op. Cit, PP. 77, 78.

(2) Ibid, P.159.

أوليًا؟"[1].

وعلى الرغم من أن الحكم الجمالي يتألَّف من محمول وموضوع؛ فإنه لا يُعتبَر حكْماً منطقيًّا؛ إذ يقول كانط: "*إن حكم الذوق يتميَّز عن الحكم المنطقي في أن الحكم المنطقي يُعمِّم التصوُّر تحت مفهوم الموضوع، وحكم الذوق لا يُعمِّم تحت مفهوم أبداً؛ لأنه لو كان من الممكن أن يَلزَم الاستحسان من خلال البرهان لأصبح ضروريًا عامًّا*"[2]؛ أي أنه ليس حكماً صوريًّا يصل إلى عموميته عن طريق اللزوم.

ومثلما كان للحكم العقلي نقائضه؛ فإن حكم الذوق هو الآخر يشتمل على النقائض بحيث يمكن أن تكون القضية الأولى "*حكم الذوق لا يتأسَّس على مفاهيم لأنه محلّ نزاع*". وتصديقاً لهذا يأتي القول "*إن ما يروق لي قد لا يروق لك*"، وأيضاً "*لولا اختلاف الأذواق لبارت السلع*"؛ فكيف يمكن أن يتأسَّس الذوق على مبادئ أولية؟

ومن ناحية أخرى "*نجد نقيض القضية يذهب إلى أن حكم الذوق يتأسَّس على المفاهيم*"[3]. لكنّ الواقع أن "*التناقض الذي قد يبدو بين القضيتين ليس في الواقع تناقضاً، بل إن القضيتين يمكن أن تقفا بجانب بعضهما*"[4]؛ فحكم الذوق - وإن كان حكماً ذاتيًّا - هو أيضاً حكم موضوعي[5]، بمعنى أن له مصداقية ذاتية؛ فكلّ ذي ذوق سليم يحكم نفس الحكم على نفس الموضوع، وبهذا يبدو التناقض ظاهريًّا فحسب.

وإمعاناً في البعد عن التناقض - الذي ينشأ من الخلط بين التجريبي والأولي -

---

(1) Ibid, P.158.

(2) Ibid, P.156.

(3) Ibid.,P 220.

(4) Ibid.,P 219.

(5) يأتي وصف الحكم الجمالي من قبل كانط بأنه حكم موضوعي متفقاً مع بعض الأبحاث المعاصرة التي أجريت في اطار نظرية الكوانتم حيث كشفت أنه بعد التوصل إلى أن المادة لم تعد هي الحقيقة المعبرة عن حقيقة الوجود ، بل ضرب من الطاقة غير المنظورة، تؤثر فينا و لا نراها؛ فقد أصبح الجمال صفة للشيء أو الظاهرة وجزءًا منها وليس مجرد شعور عند المتلقي". انظر: عبد الفتاح، بدوى: فلسفة العلوم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001م، ص 236. وبناء على هذا يكون للحكم الجمالي موضوعية ما.

وترسيخاً لأولية الحكم الجمالي أوضح كانط أن الحكم الجمالي لا يجب أن يكون مقترناً بأي اهتمام، أي لا بد أن يكون حكماً مجرَّداً عن الغرض أو الغاية؛ لذلك نراه يقول: *"كلّ اهتمام يُفسِد حكم الذوق ويسلبه نزاهته، خاصة إذا لم نضع الغائية قبل الشعور باللذّة ... مثل اهتمام العقل. بل إنه يتأسّس على هذا الشعور الذي يحدُث دائماً في الأحكام الإستطيقية (حين تصدُر) على شيء ما بقدر ما يُفرح أو يؤلم"*[(1)].

ويرى هيجل أن فهم كانط الحكم الجمالي على أنه بدون اهتمام يجعله حكماً حرًّا فيقول: *"الجميل تصوُّر ما بدون اهتمام ذاتي أي بدون مفهوم (تحديد فكري).. إنه يشير إلى رغبة؛ ومن ثم يشعر الحكم الذاتي بأنه حرّ تماماً "*[(2)]، وهذه الحرية أو التحرُّر من كلّ اهتمام تجعل الحكم الجمالي منزَّهاً عن كلّ غرض.

ودرءًا لكلّ شبهة تحيل الشعور بالجميل إلى إحساسات ذاتية يشير كانط (في هامش) إلى أن تأسيس الحكم الجمالي على الشروط الذاتية ينطلق من أساس موجود عند كلّ إنسان؛ إذ يقول: *"لكي يكون صحيحاً في ادّعاء الاتّفاق العام أن نجعل الحكم مؤسَّساً على الأسس الذاتية لقدرة الحكم الذاتية؛ فيكفي أن نعترف بأن الشروط الذاتية لهذه القدرة للحكم الإستطيقي من نفس النوع عند كلّ إنسان"*[(3)].

وطالما أن الحكم يتعلَّق بالشروط الذاتية للقدرة على الحكم؛ فإن *"الحكم يهتم فحسب بهذه العلاقة؛ ومن ثم يهتم بالشرط الصوري لقدرة الحكم، ويكون خالصاً؛ أي أنه لا يختلط لا مع مفاهيم موضوع ولا مع الاحساسات بوصفها أسس تحديد"*[(4)].

ومن ثم فـ*"لا شيء يقلِّل من شرعية ادّعاء قدرة الحكم ... هذا الادّعاء الذي يهدف علاوة على ذلك إلى أن يحكم على صدق المبدأ من الأسس الموضوعية بوصفه صالحاً لكلّ إنسان"*[(5)].

وما دام الحكم صوريًّا وصالحاً لكل إنسان؛ فلا شيء يحول دون بلوغه العمومية

Kant, I., Kritik Urteilkraft, Op. Cit, P.77 (1)

Hegel, Vorlesung Op. Cit, P.378. (2)

Kant, I., Kritik der Urteilkraft, Op. Cit, P.160. (3)

Ibid, P.160. (4)

Ibid, P.162. (5)

والكلّيّة؛ وعلى هذا يذهب كانط إلى أن "*حكم الذوق يلتمس موافقة كلّ شخص. ومن يصف شيئاً ما بأنه جميل يريد أن يَلقَى الموضوع سالف الذكر استحساناً لدى كلّ شخص، وأن يصفه [كل إنسان] على أية حال بأنه جميل. بوسع المرء أن يحسب علاوة على ذلك الأساس العام للكلّ في أي موافقة، إذا كان متأكّداً أن الحالة تُدرَج على نحو صحيح تحت تلك الأسس*"[1]. فهل تختلف عمومية الحكم الجمالي عن عمومية الحكم المعرفي؟

نعم. إن هناك اختلافاً بينهما؛ فعمومية الحكم الجمالي عمومية مقارنة. يقول كانط: "*لكنْ هنا (أي في الحكم الجمالي) تُتناوَل العمومية بوصفها معنىً مقارناً فحسب. وهنا تعطَى القواعد العامة (مثلما تكون لكلّ تجريبي) لكن لا تعطَى القواعد الكلّيّة التي تكفُل حكم الذوق عن الجميل أو تدَّعي أنها تكفُله*"[2].

لكن يمكن الاعتراض على عمومية الحكم الجمالي عند كانط على أساس أن "*هذه العمومية مؤسَّسة على الحالة الصادقة العامة أكثر من كونها مؤسسة على عمومية الحالة العقلية*"[3]؛ أي أنه لم يؤسس العمومية على مفهوم عقلي أولي؛ ومن ثم تبدو على أنها عمومية تجميعية، وهذا اعتراض وجيه.

وعلى أية حال فمادام حكم الذوق قد استطاع أن يكشف عن أن الأسس التي يقوم عليها تتمتَّع بموضوعية ذاتية تتوقَّف على سلامة وصحة الطبع لكلّ إنسان؛ فقد كان على كانط أن يصِف هذا الموضوع بالصفة الثانية للمعرفة الفلسفية الأصيلة من وجهة نظره، أي الضرورة؛ إذ يقول: "*إذا امتلكت أحكام الذوق (مثل أحكام المعرفة) مبدأً موضوعيًّا محدَّداً؛ فإن المرء الذي يتّبع في حُكمه مثل هذا المبدأ سيدّعي ضرورة غير مشروطة لحكمه. أما إذا كان بدون أي مبدأ مثل الذوق الحسي المجرَّد؛ فلن يأتي لفكر الإنسان أية ضرورة. يجب إذاً أن تملك مبدأً ذاتيًّا يحدِّد من خلال الشعور- وليس من خلال المفاهيم- المصداقية العامة لما قد يروق أو ما لا يروق. لكنّ مثل هذا المبدأ يمكن أن يُنظَر إليه فقط بوصفه حسًّا عامًّا يختلف جوهريًّا عما يسمَّى الحسّ العام المتعلّق بالفهم العام؛ فالحكم الأخير ليس حكماً وفقاً للشعور،*

(1) Ibid, P.95.

(2) Ibid, P.65.

(3) Arenas, Daniel, Revisting, Op.Cit, P.376.

بل يكون دائماً وفقاً للمفاهيم، مع أنه عموماً يكون وفقاً لمبادئ مُتصوَّرة غامضة فحسب"[1].

وفي نص آخر يقول: *"مثل هذا الحكم.... يلتمس هذا الاتفاق لكلّ شخص بوصفه ضروريًا؛ يجب أن يتأسّس على شيء ما بوصفه مبدأً أوليًا، والذي هو على كلّ حال مبدأ ذاتي"*[2].

غير أن الضرورة في الحكم الجمالي ليست ضرورة نظرية، بل هي من نوع خاص. إنها ضرورة تشبيهية. يقول كانط: *"إن المرء يفكّر في أنه يملك علاقة ضرورة. هذه الضرورة من نوع خاص، وليست ضرورة نظرية موضوعية بوسعه أن يعْرفها أوليًا. إن كلّ إنسان سوف يشعر بهذا القبول في الموضوع الذي سمّيته جميلاً. كما أنها ليست ضرورة عملية، بل يمكن أن يفكّر فيها بوصفها ضرورة في الأحكام الإستطيقية. إنها يمكن أن تسمّى تمثيلية، أي ضرورة تحديد كلّ حكم يُنظَر إليه بوصفه مثالاً لقاعدة عامة لا يمكن أن يقدّمها الإنسان. وحيث إن الحكم الإستطيقي ليس حكماً موضوعيًا ولا معرفيًا؛ فلا يمكن لهذه الضرورة أن تُشتق من مفاهيم محدَّدة. وهي ليست ضرورة دامغة؛ لأنها أقلّ بكثير من أن يمكن اشتقاقها من عمومية التجربة بالنسبة للإجماع الكلّي للأحكام"*[3].

ومطلب كانط بضرورة أن يتمتّع حكم الذوق بالعمومية والضرورة يختلف عن مطلب هيوم في كتابه (معيار الذوق) الذي حدَّد فيه هدفه بأنه اكتشاف القاعدة العامة والقواعد أو قواعد الفن بوصفها مقياساً يوفّق بواسطته بين الوجدانات المختلفة للناس على الأقلّ كقرار تمّ تقديمه، أي كقرار مؤكّد للوجدان، ويستنكره آخر، يقول هيوم: *"إن القواعد لم تثبُت بواسطة تعليل أولي... [بل] تنشأ من ملاحظة ما يلذ وما يؤلم.... [ويعلق تيموزي على هذا قائلاً] من هذا يتضح أن معيار الذوق يعتمد تجريد القاعدة من السلوك الذي يستخدم ليؤكد الشكوك في أحكام الجمال"*[4].

---

(1) Kant, I., Kritik der Urteilkraft, Op. Cit, P.95.

(2) Ibid, P.158.

(3) Kant, I., Kritik der Urteilkraft, Op. Cit, P.94.

(4) Timothy M, Antinomy and Common-Sense in the Aesthetics of Hume inhalt in Kant und die Berliner aufklärung Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Band III, Sektionen VI-X, P.489.

غير أن كانط لم يطمح أبداً إلى اشتقاق عمومية حكم الذوق من التجربة، وهـذه نتيجة طبيعية لرفضه أن يكون الحكم الجمالي مؤسَّساً على الشعور باللذّة أو الألم؛ لأن " *حكم الذوق (فيما يقول دانيال) مؤسَّس بشكل نهائي على شيء آخر غير الشعور باللذّة. إنه مؤسَّس على الفاعلية العقلية للحكم أو التفكير الانعكاسي*"(1).

ومهما يكن من أمر؛ فإن منحى كـانط يتضمَّن ادّعـاءً مزدوجـاً بالنسبة للعـام والضروري؛ فهل هذا الادّعاء شرعي؟ إن المبدأ الذي يؤسس عليـه كـانط الحكـم الجمالي مبدأ ذاتي، والذي يحدِّد من خلال الشعور، ولـيس مـن خـلال المفـاهيم. إنـه يمكن أن يكون كالتالي يجب أن يكون هناك معنًى عام. إن هـذا المعنـى لـيس معنًـى خارجيًّا على الإطلاق، بل هو "*حالة عقلية مؤسسة على علاقة القوى المتصورة مع بعضها البعض*"(2). وبناءً على هذا تبدو ثمة مشروعية لعمومية الحكم الجـمالي طـلما أنه مؤسس على التصور الذي يتيح عمومية لا تتوفر للجزئي الذي يندرج تحته. أمـا عن مشروعية الضرورة؛ فإن كـانط يـصف ضرورة الحكـم الجـمالي بأنهـا تـشبيهية، وليست قطعية، وإنما هي ذاتية تتطلّب سلامة الذوق العام.

والواقع أن اعتبار كانط حكم الذوق حكماً ذا كلية ضرورية ولـيس حكـماً ذاتيًّـا يأتي من نفس المنطلَق الذي ينطلق منه الفعل الأخلاقي ذاته عنـده؛ إذ يـذهب إلى أن الحكم الجمالي يصدُر عن واجب إستطيقي، فيقول: "*إن الواجب* ***sollen*** *في الأحكام الإستطيقية يوضِّح من خلال الشرط فحسب وفقاً لكـلّ المعطيـات التـي يتطلَّبهـا التقدير*"(3).

وعلى الرغم من أنه يذهب إلى أن حكم الذوق يتمتَّع بالكلِّيَـة والـضرورة، وهُـما صفتا العلم؛ فإنه في نفس الوقت يذهب إلى أنه "*ليس هناك علم للجميـل ولا علـم جميل، بل نقد فحسب وفن جميل فحسب؛ لأنه لـو وُجـد علـم للجميـل فـسيكون حكم الجميل حكماً علميًّا، أي يجب أن ينشأ من خلال براهين أساسية؛ وعـلى هـذا فإن الحكم على الجمال من ثم يكون إذاً حكمَ ذوقٍ إذا انتمـى إلى العلـم. ومـا يخـصّ علم الجميل وهو علم مستحيل ينبغي أن يكون بوصفه جميلاً بما هو كذلك؛ لأنه إذا*

Arenas, Daniel, Revisting, Op. Cit., P. 373. (1)

Ibid, Loc. Cit. (2)

Kant, I., Kritik der Urteilkraft, Op. Cit, P.95. (3)

تساءل المرء عنه بوصفه علماً وفقاً لأسس وبراهين سيلغي ادّعاءات الجميل"[1]. ألا يُعَدّ هذا تناقُضاً في موقف كانط؟ أليس كلّ ما يتمتّع بالضرورة والكلّيّة يكون له صفة الموضوعية ذاتية كانت أم موضوعية مطلَقة؟

يبدو أن هذا ينتمي إلى جملة مواقف عدم الثبات الموجودة عنده.

وكانط في هذه النقطة يعبر عن وجهة النظر القديمة؛ فـ"*الجمال من وجهة النظر القديمة- رغم احتمال كونه متعة شخصية- لا يمكن أن يكون موضوع جدل علمي؛ إذ أنه لا يُعيننا أبداً في اكتشاف حقائق الطبيعة. وثانيهما أن الفنون الجميلة بقدر ما تَنشُد الجمال لا يمكن أن يكون بينها وبين العلوم أي شيء مشترَك... وعلى النقيض من ذلك نجد الجمال في النظرة الجديدة وسيلة من وسائل اكتشاف الحقيقة العلمية.... يقول ريتشارد فينمان: إن المرء يمكن أن يستبِين الحقيقة بفضل جمالها وبساطتها*"[2].

ولا يختلف الجميل عن الجليل بوصفهما موضوعاً للحكم الإستطيقي في شيء اللهم إلا في طبيعة وجود كلّ منهما، يقول كانط: "*إن الجميل يتّفق مع الجليل في أن كُلاً منهما يروق لي لذاته. وأبعد من هذا فإنهما يتّفقان في أنهما بلا حسّ وغير محدَّدين منطقيّاً، بل يفترضان الحكم التفكيري؛ وبالتالي فإن الإعجاب ليس في الحسّ مثلما يكون الأمر في الاستحسان، ولا في المفاهيم المحدَّدة مثلما يتعلّق الإعجاب بالخير، بل يتبدّى في المفاهيم غير المحدَّدة؛ ومن ثم فإن الإعجاب يرتبط مع التمثيل المجرَّد أو القدرة نفسها؛ وبذلك ينظر إلى قدرة التمثيل أو قوة الخيال في الحدس المعطَى مع قدرة المفاهيم للفهم أو العقل بوصفه ترقية للأخير؛ ومن ثم يكونان حكماً فرديّاً، ويعلنان عن أنهما حكمان صحيحان عموماً بالنظر إلى كلّ ذات*"[3].

وعلى الرغم من هذا الاتفاق بينهما؛ فإن الأمر لا يخلو من اختلاف بينهما يتمثل في أن "*الجميل في الطبيعة يتعلّق بصورة الموضوع، وينشأ في الحدّ. والجليل على العكس من هذا؛ إذ يوجد في الموضوع بلا صورة ... إن الجميل يبدو أنه يتناول تمثيل مفهوم فهْم غير محدَّد، بينما الجليل يتناول تمثيل مفهوم عقلي غير محدَّد؛ إذ يرتبط الإعجاب*

---

(1) Ibid, P.178.

(2) أغروس، روبرت م.: العلم في منظوره الجديد، المرجع السابق، ص ص 45، 46.

(3) Kant, I., Kritik der Urteilkraft, Op. Cit, P.103.

مع تصوُّر الكيْف، بينما (في الجليل) يرتبط مع تصوُّر الكمّ"[1].

غير أن هذا الاختلاف ليس اختلافاً جوهريًّا، و"*الاختلاف الأهمّ بينهما هو التالي: يبدو أن جمال الطبيعة (القائم بذاته) – إذ أننا خلُصنا إلى أن نتأمّل الجليل في الموضوع الطبيعي (أي الذي يحضُر الفنّ دائماً في شروط الاتّفاق مع الطبيعة) – يقود الغائية في صورتها وينشئ فيها موضوعاً للإعجاب، أما ذلك الذي يثير فينا في الفهم فقط– دون أن نتعقّل– فهو الشعور بالجليل. ومن الصحيح أن الصورة غير ملائمة لملكة الحكم، وغير مناسبة لملكة التمثيل، ويتبدّى وكأنه عظيم لقدرة على الخيال. لكنّ المرء يرى في الحال بشكل عام أننا نعبّر عن أنفسنا بشكل غير صحيح إذا سمّينا أي موضوع للطبيعة جليلاً، بالرغم من أن بوسعنا أن نصف بشكل صحيح تماماً كثيراً جدًّا من الموضوعات بأنها جميلة؛ ومن ثم ليس بوسعنا أن نقول غير أن الموضوع يكون صالحاً لتمثيل الجلال الذي يمكن أن نلتقي به في الطبع؛ لأن الجليل الأصيل لا يمكن أن يُتضمَّن في صورة حسية، بل نلتقي به فحسب في أفكار العقل، مع أن تمثيله المناسب لا يكون ممكناً.... ومن ثم ليس بوسعنا أن نسمّي المحيط الهائج بسبب العاصفة جليلاً. إن منظره مروِّع، ويجب على المرء أن يأخذ في اعتباره أفكاراً شتّى إن كان ينبغي عليه أن يستحِثّ من خلال مثل هذا الحدس شعوراً ما يكون جليلاً*"[2].

وبناءً على هذا يخلُص كانط فيما يتعلّق بتقسيم الحكم الإستطيقي للموضوعات المتعلّقة بالشعور بالجليل إلى أنه "*يمكن أن يمتدّ التحليل وفقاً لنفس المبدأ مثلما حدث في تحليل أحكام الذوق، وبوصفه حكماً لقدرة الحكم الإستطيقية التفكيرية؛ فيجب أن يُتصوَّر الإعجاب في الجليل كما في الجميل من حيث الكمّ وفقاً لما هو صحيح بشكل عام، ومن حيث الكيف على أنه بدون اهتمام، ومن حيث الإضافة وفقاً للغائية الذاتية، ومن حيث الجهة وفقاً للغائية الذاتية بوصفها ضرورية؛ ومن ثم فإن المنهج هنا لن يحيد عمّا كان في الجزء السابق. لكنّ تقسيم الجليل يتضمَّن تحليل الجليل الرياضي والديناميكي، وهما ليسا في الجميل؛ لأن الشعور بالجليل يؤدّي إلى حركة للطبع مرتبطة مع الحكم على الموضوع بوصفها خاصّيته، بدلاً من أن يَفترِض الذوق في حالة الجميل أن يكون الطبع تأمّلاً*

(1) Ibid, P.104.

(2) Kant, I., Kritik der Urteilkraft, Op. Cit, PP.104, 105.

هادئاً"[1].

وعلى أية حال يبقى سؤال مهمّ وهو: إذا كان كانط يذهب إلى أن حكم الذوق حكم منزَّه عن كلّ غرض؛ فكيف يربط الحكم الجمالي بالغائية؟

إن الغائية المقصودة هنا والمرتبطة بالحكم الجمالي لذاته هي تلك الغائية التي تعني أن الشعور الجمالي يكون شعوراً لذاته. وهذا ما يؤكّده كانط نفسه حين يذهب إلى أن "*الجمال هو صورة الغائية لموضوع بقدر ما يُدرَك بدون تصوُّر غاية*"[2].

وعلى أية حال فإن مبادئ الذوق تسعى إلى البحث عن السبيل الأمثل للكشف عن طبيعة وجود الحكم الجمالي، أي الكشف عن طبيعة وجود الموضوع الجمالي لا من حيث هو مدرَك ولا من حيث هو معروف، لكنْ من حيث هو موضوع للذوق؛ أي من حيث هو موضوع جمالي؟

وعلى هذا فإن "*علم الجمال من حيث هو علم فلسفي يكون دائماً بحثاً كليّاً، أي بحثاً يتعلّق بالمبادئ العامة في ماهيّة البعد الجمالي للفن أو الظواهر الجمالية التي تقدّم نفسها من خلال الفن*"[3]. فعَلَى أي نحو إذاً تتعلّق مبادئ الذوق بالوجود؟

إن مبادئ الذوق تسعى إلى البحث عن السبيل الأمثل للكشف عن طبيعة وجود الحكم الجمالي؛ أي الكشف عن طبيعة وجود الموضوع الجمالي لا من حيث هو مدرك ولا من حيث هو معروف، ولكن من حيث هو موضوع للذوق؛ أي من حيث هو موضوع جمالي، وعلى هذا النحو بوسعنا أن نقول:"*إن الجمال ليس خاصية تضاف للموجود بحيث يزوَّد بها، بل إن الجمال طريقة سامية للوجود؛ أي أنه إشراق ذاتي خالص وظاهر خالص*"[4].

وعلى هذا يكون البحث في المبادئ الجمالية بحثاً في الوجود سواءً أكان بحثاً في وجود الموجود من حيث هو موجود جميل أم بحثاً في الوجود الجميل بما هو وجود.

ومن كل ما تقدّم يتضح كيف يكون البحث في المبادئ والعلل الأولى بحثاً في الوجود سواءً أكان بحثاً في وجود الموجود أم بحثاً في الوجود بما هو وجود.

---

(1) Ibid, P.106.

(2) Ibid, P.93.

(3) توفيق، سعيد: مداخل إلى علم الجمال، دار النصر للنشر والتوزيع، القاهرة، 1999م، ص 43.

(4) Heidegger, M., Der Satz vom Grund, P.102.

خاتمة

استطاع كانط من خلال نقده الاتجاه الدوجماطيقي العقلي أن يكشف عن عيوب هذا الاتجاه الذي، وإن كان يحمَد له إيمانه بقدرة العقل على الوصول للحقيقة، وإعطاء العقل أولوية على الواقع، وكان هدفه إقامة نسق عقليّ محكَم تتمتَّع قضاياه وأحكامه باليقين والعمومية والضرورة؛ إلا أن كانط يرى أن نُبل الهدف لم يصادفه حسن السعي لتقصِّي الحقيقة؛ إذ أطلق للعقل العنان، ونصّبه حكَماً على موضوعات تتجاوز قدراته وتندّ بطبيعتها عن الإحاطة بها، ولكنه لم يفطن لذلك.

كما حاول هذا الاتجاه دون فائدة استنباط الوجود الفعلي للأشياء من المفاهيم العقلية، ووقع في خطأ جوهري حين لم يَعتبِر الفارق بين الممكِن والواقعي سوى فارق منطقي في حين أنه فارق أنطولوجي، يتمثَّل في الاختلاف الجوهري بين المفهوم العقلي الذي لا يتجاوز وجوده سقف الممكِن، والشيء الفعلي الذي يتمتَّع بالوجود العينيّ المتحقِّق. ومن هذا المنطلق نقد كانط أدلّتهم على وجود الله بوصفه مفهوماً عقليًّا ليس له واقعية فعلية.

كما استطاع كانط أن يكشف عن أن الاتجاه التجريبي، وإن كان قد حاول تلافي عيوب الاتجاه العقلي فعزا كل معرفتنا إلى التجربة فإنه؛ عجز تماماً عن تأسيس المعرفة على التجربة؛ لأن التجربة لا يمكن أن تكون مكتفية بذاتها، بل تحتاج دائماً إلى أساس عقليّ تتأسَّس عليه بحيث يتيح لها العمومية والضرورة التي لا يمكن أبداً أن تُستمَدّ منها؛ إذ ليس بوسع التجربة على الإطلاق أن تبرِّر المفاهيم العقلية التي تتمتَّع بالأولوية المنطقية عليها.

وأمام إحساس الاتجاه التجريبي بعجزه عن تأسيس المعرفة على التجربة وحدها لجأ – خاصة لوك – إلى قبول بعض الأفكار العقلية فوقع في التناقض على مستوى العقل النظري، وإن استطاع لوك أن يحقق تقدماً ملحوظاً في العقل العملي رغم وجود هذا الخلط أيضاً، وذلك حين حاول "عقلنة" حالة الطبيعة التي كانت عليها الإنسانية قبل العقد الاجتماعي، واعتبر القانون المدني هو المعيار الثابت الذي يجب أن يحكم في كل ما يعنّ من أمور الحياة السياسية.

وتلافياً للخلط والتناقض الذي وقع فيه لوك حاول هيوم التخلص من كل ما

هو عقلي، وأقام المعرفة على الانطباعات الحسية فقط؛ فتوصل إلى نتيجة مفزعة، وهي إنكار المعرفة والعجز عن تبرير الاعتقاد الذي لجأ إلى تبريره انطلاقاً من التجربة؛ ومن ثم تحول إلى نزعة شكِّية.

غير أن الاتجاه التجريبي لا يعدم من فائدة؛ إذ يُعزَى إليه الفضل في فضح غرور الاتجاه العقلي. كما يُحمَد له مطالبته العقل أن يبقَى في حقل الفهم الذي يرتبط بالتجربة إن رغب في الوصول لمعرفة موثوقة.

وهكذا يتَّضح أن الاتجاه العقلي عجز عن تحقيق أهدافه من خلال الاعتماد على المفاهيم العقلية وحدها. كما عجز الاتجاه التجريبي هو الآخر عن تحقيق أهدافه من خلال الاعتماد على التجربة وحدها.

ولّما كان هدف الاتجاهين يتمثَّل في تأسيس درب يتيح للعقل إشباع حاجة أصيلة لديه والارتقاء بمستوى النهج إلى مرتبة العلم؛ فلم يكن من الممكن التخلِّي عن هذا الهدف الذي يتماشى مع مطلب العصر الحديث؛ ومن ثم تطلّب الأمر بذل المحاولة لإعادة تأسيس الميتافيزيقا.

وخلُص الباحث في الفصل الثاني إلى أن كانط هو أرسطو القرن الثامن عشر؛ فإذا كان أرسطو قد جعل الإدراك الحسي شرطاً للمعرفة؛ فإن كانط هو الآخر جعل الحدس الحسي شرطاً للمعرفة التجريبية.

وكما جعل أرسطو المعرفة العلمية تقوم على الاستدلال الذي يستند إلى مبدأ العلّة، أقام كانط المعرفة العلمية أيضاً على الاستدلال العِلّيّ. ورفض كانط - كما رفض أرسطو من قبل - التعويل على الاستقراء للوصول إلى المعرفة العلمية.

وكما اعتبر أرسطو الكلية والضرورة شرطَيْ المعرفة العلمية، اعتبر كانط نفس الشروط للمعرفة العلمية. وذهب كانط - كما ذهب أرسطو - إلى أن المعرفة الميتافيزيقية تتمتَّع بأولوية على كل العلوم الأخرى، وبوسعها أن تحقِّق صفة العلمية متى تأسَّست على المبادئ العقلية الأولية، وإن كان من الواجب أن نضع في اعتبارنا أن صفة العلمية عند أرسطو تعني المعرفة بالجوهر والكلي من خلال المبادئ العقلية و تعني عند كانط الترابُط النسقي للنظرية الفلسفية المؤسَّسة على المفاهيم العقلية في أي حقل من حقول البحث الفلسفي.

وإذا كانت الرياضيات عند أرسطو علماً معنيًّا بدراسة مبادئ حدود الجسم

الطبيعي، وكانت الطبيعة علماً معنيًّا بمبادئ الأجسام الطبيعية، وبما يعني أنهما يتأسَّسان على مبادئ ويهتمَّان بدراسة المبادئ؛ فقد أسَّس كانط كُلاًّ من الرياضيات والعلم الطبيعي على المبادئ العقلية الأولية الخالصة، واعتقد كانط أن بإمكان العلوم الوصول إلى اليقين أو الحقيقة المطلقة، وهذا الاعتقاد لا يتماشى مع رؤيته للأولي؛ فمادام قد ذهب إلى أن الأولي ليس أوليًّا مطلقاً فإن ما يتأسس عليه لا يمكن أن يكون يقينيًّا مطلقاً. وإذا قيل إن اليقين المطلق يتأسس على السعي الدائم للذات نحو الوصول للحقيقة ولا يتأسس على الأولي؛ فالحق أن اليقين المطلق لدى كانط يقين معرفي نظري وليس عمليًّا، كما أن الكمال لا يكون ممكناً من خلال الممارسة الفعلية إلا بوصفه مثلاً أعلى يحرك الفعل نحو ترقّيه.

وذهب كانط إلى أن العلم الطبيعي يجب أن يتأسس على المعارف الأولية التأليفية، لكنه عاد واعتبر العلم الذي أسسه نيوتن ليس هو علم الطبيعة الأصيل؛ ففرّق بين طبيعة العلم كما يجب أن تكون، وما هو كائن بالفعل؛ أي ما هو عليه العلم بالفعل في عصره.

وأسّس أرسطو الأخلاق والسياسة على مبادئ عقلية تُعَد بمثابة قوانين ثابتة للفعل الإنساني في كلا المجالين، واعتَبر الفعل السياسي امتداداً للأخلاقي، وهذا هو عَينُ ما فعله كانط في الأخلاق والسياسة.

وفي معالجته للفن طالب أرسطو بخضوع الفن للمبادئ العقلية. لكنه في نفس الوقت اشترط ضرورة أن يلتزم العمل الفني بالقواعد الفنية ليحقق أصالته الفنية، وهي قواعد جمالية بالدرجة الأولى؛ وبذلك مهّد للقول بوجود قواعد جمالية منفصلة عن القواعد العقلية.

وإذا كان أرسطو قد جعل غاية الميتافيزيقا البحث النظري؛ فإن كانط حين أَوْقفها على معرفة العقل الخالص لم يخرج عن هذا. كما اعتبر كانط المعرفة الميتافيزيقية أسمَى أنواع المعرفة وأصعبها، وهذا عيْنه ما ذهب إليه أرسطو.

وكما وحّد أرسطو بين الميتافيزيقا واللاهوت تداخَلت الميتافيزيقا واللاهوت عند كانط حين جعل غاية البحث الميتافيزيقي الله والحرية وخلود النفس.

ولم يلجأ كانط إلى استعارة منهج لإقالة الميتافيزيقا من عثْرتها، بل حاول البحث عن منهج أصيل لمعالجة موضوعات الميتافيزيقا في مجال الأنطولوجيا، واستخدم منهج المماثَلة لمعالجة موضوعات الميتافيزيقا التي تتجاوز حدود العقل. ونفس

الشيء فعله أرسطو؛ إذ استخدم الاستدلال العِلّيّ في مجال الأنطولوجيا، ومنهج المماثلة في موضوعات ما فوق عالم الحس. وكما أسَّس أرسطو الطبيعة على عرش الميتافيزيقا جعل كانط الميتافيزيقا أساساً لعلم الطبيعة الأصيل.

وفي الفصل الثالث (البحث في الموجود بما هو موجود) انتهى الباحث إلى أن كانط كان مشغولاً بتأسيس وجود الموجود شأنه شأن كل فيلسوف ميتافيزيقي أصيل، ولم يكن بوسعه أبداً أن يغفل السؤال عن الموجود؛ فأثبت وجوداً مستقلاً للأشياء بمعزل عن الذات، وفرّق بين موجودات الطبيعة والأدوات، كما ميّز هذا وذاك عن الإنسان الذي عدّه غاية في ذاته؛ ومن ثم أضاف بُعداً جديداً لتناول الإنسان، وأن كانط حاول الجمع بين حسنات المذهبين العقلي والتجريبي في تحديد الموجود؛ فذهب إلى أن للأشياء وجوداً منفصلاً عن إدراكنا. وذهب أيضاً إلى أن وجود الشيء يتحدَّد حين يعطَى لنا الحدس الحسي مقترناً بالمفهوم العقلي، واقترانهما هو السبيل الوحيد لتحديد الوجود الفعلي للشيء. ولكنه عاد وأعطى المفهوم العقلي أولوية على المُدرَك الحسي. كما اعتبر الجوهر مكوناً أساسيًّا لوجود أي موجود.

وبطبيعة الحال فإن مفهوم الجوهر في ظل النظريات العلمية المعاصرة ليس إلا وهماً ميتافيزيقيًّا لا أساس له في الواقع؛ لأن الشيء يتكون من مجموعة من الذرات لها كيفية محددة تتميز بها كل ذرة عن الأخرى، وتجتمع مع بعضها وفقاً لقوانين الترابط الكيميائي، ولا وجود في بناء الذرات لما يسمَّى الجوهر.

وتأتي أصالة كانط في نظرية المعرفة من أنه اعترف بأن الإدراك الحسي ليس هو السبيل الوحيد لمعرفة وجود الشيء؛ إذ يمكن الاستدلال على وجود الموجود من خلال ترابُطه مع الإدراكات الأخرى، ولكنه في الوقت ذاته أنكر إمكان اشتقاق الوجود الفعلي للشيء من المفهوم العقلي، وأنكر إمكانية معرفة الأشياء في ذاتها معرفة يقينية، وأوقف معرفتنا اليقينية على الظواهر فحسب.

غير أنه ذهب إلى إمكانية معرفة الأشياء في ذاتها - التي تُعَدّ ضرورية لمعرفة التجربة فعلية كانت أم ممكنة- معرفة حقيقية. وأنكر كانط - كما أنكر أرسطو من قبل - إمكانية معرفة النفس الإنسانية، وجعل معرفتها وقفاً على الوعي الداخلي، وذهب إلى أن الاستدلال على وجودها يكون من خلال ظواهرها كما اعتبرها مجرد علاقة، وسمّاها جوهراً، رغم رفضه وصف مندلسون لها بأنها جوهر بسيط، ولكنه في الوقت ذاته سلّم بضرورة خلودها. ولم يخرج تصوُّره للنفس في مُجمَله عن التصوُّر

التقليدي لها.

أما فيما يتعلق بالوجود الإلهي، فقد اعتبره مفهوماً عقليًا خالصاً لا يتوافر لدينا عنه معرفة اللهمّ إلا وفقاً لمنهج المماثَلة، واستطاع كانط للمرة الأولى الكشف عن العيوب الجوهرية في أدلّة الوجود على الله وكيف أنها جميعاً عاجزة عن إثباته، وأن قبول كانط وجود الله في العقل العملي جاء كمحاولة منه لتلافي الوقوع في الأخطاء السابقة للتدليل على وجوده، ومتمشِّياً مع منطق فلسفته التي ترفض الخوض في المسائل المجاوزة للطبيعة.

وفي الفصل الرابع (البحث في الوجود بما هو وجود) خلص الباحث إلى أن كانط أدرك بوضوح الفارق الأنطولوجي بين الوجود والموجود، وقدّم فهماً عميقاً للوجود حين وصفه بأنه ليس محمولاً حقيقيًا ولا تحديداً للشيء. وأيضاً حين وصفه بأنه وضع مطلَق. كما خلُص إلى أن فلسفة كانط - بوصفها فلسفة أصيلة - تضمَّنت استبصارات للوجود في مفهوم الزمان بوصفه حضوراً والمكان بوصفه وضعاً مطلَقاً وفي مفهوم "اللاشيء" بوصفه مفهوماً خالصاً، والتفكير بوصفه يتماهى مع الوجود والربط بوصفه تجميعاً وحفظاً للموجود، وأن مفهوم الواقعية الموضوعية عند كانط يمكن تأويله على أنه الوجود، وكذا الحقيقة والكلّ أيضاً بوصفه الواحد الموحِّد أي الوجود. وخلُص الباحث كذلك إلى أن الوجود عند كانط له وحدة كلِّية وليس مجرَّد شتَات من الموجودات.

وفي الفصل الخامس (البحث في المبادئ والعلل الأولى بوصفه بحثاً في الوجود) خلُص الباحث إلى أن بحث كانط في المبادئ والعلل الأولى يُعَدّ بحثاً في الوجود بما هو وجود الموجود. وخلُص أيضاً إلى أن مبادئ العقل النظري تهدف إلى تأسيس وجود الموجود من حيث هو موضوع للمعرفة، و في تناوله للعقل العملي خلُص الباحث إلى أن العقل عند كانط سواءً أكان عقلاً نظرياً أم عمليًا واحد ونفس العقل، ويستندان إلى المبادئ العقلية الأولية في تأسيسهما لوجود الموجودات أو الأفعال. كما خلُص إلى أن مبادئ العقل العملي تهدف إلى تأسيس الفعل الأخلاقي بوصفه تجليًا للإرادة الحرة انطلاقاً من مبادئ عقلية.

وخلُص الباحث أيضاً إلى أن تأسيس كانط الممارسة السياسة على مبادئ الأخلاق والقوانين المدنية يهدف إلى تأسيس وجود الفعل السياسي أو الممارسة السياسية بشكل عام على مبادئ عقلية كلِّية أولية. وأن كانط حين أسَّس السياسة

على مبادئ الأخلاق نهج نهْجاً لم يسلكه قبله إلا أرسطو، وأن منحاهما يُعَدّ خلافاً لكل فلاسفة السياسة الذين طالبوا بفصل السياسة عن الأخلاق.

وفي تناول مبادئ الذوق خلُص الباحث إلى أن كانط قدَّم لأول مرة في تاريخ علم الجمال تمييزاً واضحاً لأسُس علم يستند إلى ملَكة الوجدان، حتى وإن رفض كانط تسميته علماً. و خلُص أيضاً إلى أن مبادئ الذوق تهدف إلى تأسيس وجود الموضوع الجمالي على مبادئ أولية تنشأ من الاتفاق العام لذوي الذوق السليم.

ومن مُجمَل تناوُل كانط المبادئ خلُص الباحث إلى تعلُّق البحث في المبادئ والعلل الأولى بالبحث في الوجود عنده. وخلُص أيضاً إلى أن المبادئ عنده ذات طابع أنطولوجي، وليست كلها مبادئ تنظيمية، بل إنها يمكن أن تُفهَم على أنها مبادئ تأليفية أو تكوينية.

كما خلُص الباحث إلى أن الله يُعَد المبدأ الأول عند كانط؛ لأنه يُعَدّ شرطاً ضروريًّا مطلقاً لوجود كل موجود ولقيام كل معرفة؛ ومن ثم يمكن الحديث عن وجود نظام هرمي للمبادئ عند كانط يحتل الله قمته، ولا يتنافى هذا مع ما ذهب إليه كانط من أن المبدأ الأول الذي تشتق منه كل الأحكام هو التأليف.

ومن كل ما تقدَّم خلُص البحث إلى أن محاولة كانط إعادة تأسيس الميتافيزيقا تستمِدّ مشروعيتها، وتضرب بجذورها في التقاليد الميتافيزيقية الأصيلة، وتُعَدّ استمراراً لهذه التقاليد، وأن كانط لم يهدف على الإطلاق إلى تقويض الميتافيزيقا أو إقصاء التأمُّل، وإنما كان هدفه الأساسي وضع كل شيء في موضعه الصحيح. كما أنه لم يكن فيلسوف نظرية المعرفة اللهمّ إلا بقدر ما تُعَدّ المعرفة مدخلاً ضروريًّا لمعالجة مشكلات الميتافيزيقا، وأنه لم يكُنْ من رُوّاد التحليل كما زعم البعض، وإنما كان هدفه إعادة تأسيس الميتافيزيقا بما يتماشى مع طبيعة عصره.

وبغضّ النظر عما اشترطه كانط من ضرورة توافُر العمومية والضرورة في الأحكام الميتافيزيقية لكي تصبح الميتافيزيقا علماً، وهو ما أصبح لا يتماشى مع طبيعة عصرنا الراهن؛ فإن محاولة كانط لإعادة تأسيس الميتافيزيقا لا تزال لها وجاهتها وأصالتها التي تجعلها قادرة على المعاصرة. وتتمثّل هذه الأصالة في إعلائه من شأن العقل، ومطالبته بضرورة أن تسبق المفاهيم العقلية إدراك الموضوعات، واعتباره المكان والزمان شرطين ضروريين لكل معرفة ممكنة، واعترافه بأن الإدراك الحسي ليس هو السبيل الوحيد للتعرُّف على وجود الشيء، وأصالته في القول بإمكانية

معرفة الموضوعات التي لا يتوافر لنا حدس حسي عنها من خلال ترابُط مفهومها مع الإدراكات الأخرى، وأخيراً إعلانه أن العقل ليس بوسعه الوصول إلى معرفة موثوقة فيما وراء الظواهر، واعتباره أن كل ما يتوافر لدينا من معرفة عن ما وراء الحس حظها من الثقة أنها احتمالية دون أن يعني ذلك أنها وهم أو خيال.

ولعل فرضية البحث بعد كل هذا تكون قد تأكَّدت .

المصادر والمراجع

أولاً-المصادر الأجنبية

1- كتب كانط بالألمانية:

1- Allgemeine Nature Geschichte und Theorie des Himmels, inhalt in Band II,Sämmtliche Werke in Achten Bänden, MDCCCCXXI Inselverlag, Leipzig, (O – Z).

2- Begriff der Logik, inhalt in Band IIX, Sämmtliche Werke in Achten Bänden ,Herausgegeben von G. Hartenstein, Leopold Voss Verlag, Leipzig, 1868.

3- Briefe, inhalt in Band IIX, Sämmtliche Werke in Achten Banden, Herausgegeben von G. Hartenstein, LeopoLD voss Verlag, Leipzig 1868.

4- Das Ende aller Dinge, inhalt in Band VI von Sämmtliche Werke in Achten Bänden, MDCCCCXXI Inselverlag, Leipzig, (O – Z).

5- Der Einzig Mögliche Beweis Grund zu Einer Demomstration Des Daseins Gottes, inhalt in Band IV, Sämtliche werke in Achten Bänden, MCMXXII Inselverlag Verlag, Leipzig, (O – Z).

6- Die Frage ob die Erde Veralte Physikalisch Erwogen, inhalt in Band II, Sämtliche werke in Achten Bänden, MDCCCCXXI Inselverlag, Leipzig, (O – Z).

7- Die Religion Innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft, inhalt in Band VI, Sämmtliche Werke in Achten Bänden, MDCCCCXXI Inselverlag, Leipzig, (O – Z).

8- Fragment aus dem Nachlasse, inhalt in Band VIII, Sämmtliche Werke,in Achten Bänden Herausgegeben von G. Hartenstein ,LeopoLD Voss Verlag, Leipzig,1868.

9- Gedanken von der Wahren Schatzung der Lebendigen Kräfte..., inhalt in Band II, Sämmtliche Werke in Achten Bänden, MDCCCCXXI Inselverlag, Leipzig (O – Z).

10- Kant, I., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Inhalt in Band VII, Werkausgsbe, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1977.

11- Kritik der Reinen Vernunft, Band III, Sämtliche werke, in Achten Bänden, MCMXXII Inselverlag, Leipzig, (O – Z).

12- Kant, I., Kritik der Praktischen Vernunft, inhalt in Band.VII., Werkausgabe, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1974.

13- Kritik der Urteilkraft, inhalt in Band VI, Sämmtliche Werke in Achten Bänden, MDCCCCXXI Inselverlag, Leipzig, (O – Z).

14- Logik-Vorlesung Unveroffntlichte Nachschriften, Logik Bauch Bearbeitet von Tillmann Pinder, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2004.

15- Kant, I., Die Metaphysik der Sitten, Band VIII, Werkeausgabe, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt, 1991.

16- Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, inhalt in Band IV, Sämmtliche Werke in Achten Bänden, MDCCCCXXI Inselverlag, Leipzig, (O – Z).

17- Prolegomena, zu Einer Jeden Künftigen Metaphysik die als wissenschaft wird. auftreten, Können, inhalt in Band IV, Sämmtliche Werke in achten Bänden, MDCCCCXXI Inselverlag zu Leipzig, (O – Z).

18- Traüme Eines Geistersehers Erlautert durch Traüme der Metaphysics, inhalt in Band I, Sämmtliche Werke in Achten Bänden, MDCCCCXXI Inselverlag, Leipzig, (O – Z).

19- Über Das Misslingen aller Philosophen Versuche in der Theodicee, inhalt in Band IV, Sämtliche werke in Achten Bänden, MCMXXII Inselverlag, Leipzig, (O – Z).

20- Untersuhung über die Deutlichkeit Der Grundsätze Der Naturlichin Theologie und Der Moral, inhalt in Band IV, Sämtliche werke in Achten Bänden, MCMXXII Inselverlag, Leipzig, (O – Z).

21- Verkündigung des Nahen Abschlusses Eines Traktats zu Ewigen Friden in de Philosophie, inhalt in Band IV, Sämtliche werke in Achten Bänden, MCMXXII Inselverlag, Leipzig, (O – Z).

22- Von dem Ersten Grund des Unterschiedes der Gegenden im Raum, inhalt in Band IV, Sämmtliche Werke in Achten Bänden, MDCCCCXXI Inselverlag, Leipzig, (O – Z).

23- Vorlesung zur Moralphilosophie, Herausgegeben von Werner Stark, Walter de Gruyter, Berlin, 2004.

24- Was Heisst: sich im Denken Orientieren, inhalt in inhalt in Band IV, Sämmtliche Werke in Achten Bänden, MDCCCCXXI Inselverlag, Leipzig, (O – Z).

25- Welches sind Die Wirklichen Fortschritte die, die Metaphysik seit Leibnitz's Und Wolf's Zieten in Deutschland gemacht hat, inhalt in Band VIII, Sämmtliche Werke in Achten Bänden, sHerausgegeben von D. Friedrich Theodor Rink, Leopold Voss Verlag, Leipzig, 1868.

2- كتب كانط المترجمة للإنجليزية:

1- Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of Directions in Space, Translated. by David Walford & Others, contained In Theoretical Philosophy Cambridge University press, United States of America, 1992.

2- Correspondence, translated by Arnulf Zweig, Cambridge University press,London,1999.

3- Critique of Pure Reason , translated by Norman Kemp Smith, Macmillan and Co – Limited, 1950.

4- Critique of Practical Reason and other Writing in Moral Philosophy, translated by Lewis White BecK, The University of Chicago Press, Chicago,1949.

5- Critique of Aesthetic Judgment, Translated. By, James Creed Meredith, Oxford at the Clarendon Press,1911.

6- Dreams of A Spirit-Seer Elucidated by Dreams of Metaphysics, Translated. by David Walford & Others, contained In Theoretical Philosophy Cambridge University press, United States of America, 1992.

7- Inquiry concerning the Distinctness of the principles of Nature Theology and Morality, Translated. By David Walford & Others, contained In Theoretical Philosophy Cambridge University press, United States of America, 1992.

8- Lectures on The Philosophical Doctrine of Religion, translated by Allen W. Wood contained In Religion and Rational Theology, Cambridge University Press, London ,2001.

9- Metaphysical Moral, translated by Mary J. Gregorg, Cambridge University Press, USA, 1996.

10- New Elucidation of the First Principles of Metaphysical cognition, Translated. by David Walford & Others, Cambridge University press, United States of America, 1992.

11- On the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World, contained in Kant Selections, translated by Lewis White BecK ,1988 , 1988.

12- On the Miscarriage of all Philosophical Trials in Theology, contained in Rational Theology, Translated. By George di Giovanni Cambridge University Press, London ,2001.

13- Opus Postumum, translted. By Eckart Forster and Michael Rosen, Cambridge University Press, London, New York, 1993.

14- Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to come Forward as science, translated by,Gary Hatfield, Cambridge University Press,1997.

15- Religion within the Boundaries og mere Reason, , translated by George di Giovanni, cotained In Religion and Rational Theology,

Cambridge University Press, London ,2001.

16- The Employment in Natural Philosophy of Metaphysics, combined with Geometry of Wich Sample I, contained The Physical Monadloggy, trans. by David Walford & Ralf Meerbote, Cambridge, USA,1992.

17- The End of all Things, Translated. By Allen Wood and Other contained In Religion and Rational Theology, Cambridge University Press, London ,2001.

18- The Only Possible Argument in Support of Demonstration of the Existence of God, Translated. By David Walford & Others contained In Theoretical Philosophy, Cambridge University press, United States of America, 1992.

19- Toward Perpetual Peace, translated by Allen W. Wood contained In Practical Philosophy, Cambridge University press, United States of America, 1996.

20- Notes on Metaphysics, translated by Paul Guyer & Curtis Bowman & Frederick Rauscher, Cambridge University, U.S.A. 2005.

ثانياً- المراجع الأجنبية

1- مؤلفات عن كانط بالألمانية :

1- Blasche,Siegfried, und andere, Kants Transzendentale Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie, Herausgegeben vom Forum Für Philosophie Bad Homburg, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1988, PP.16, 17.

2- Gerhardt, Volker, und Andere Kant und die Berliner Aufklärung Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Band I, Band III, Walter de Gruyter. Berlin. New york., 2001.

3- Gerhardt, V., Immanuell Kant Zum Ewigen Frieden, Darmshtadt, Wissenschaft. Buchges, 1995.

4- Heidegger, M., Die Frage nach dem Ding, Max Niemeyer Verlag, Tübingen ,1962.

5- -----------, Kant und das Problem der Metaphysik Band 3, Gesamtausgabe Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1991.

6- -----------, Kants These über das Sein, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1963.Verlag, Frankfurt,1955.

7- -----------, Phänomenologische, Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft, B. 25, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1977.

8- Kuhn, Manfred, Kant Eine Biogrophie, C. H. Beck OHG Verlag, München, 2003.

9- Pollok, Konstantin, Kants Metaphysische Anfangsgründe der Nature Wissenschaft, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2001.

10- Schönrich,Gerhard und Ander, Kant in discussion der moderne, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 2001.

11- Schopenhuer, Arthur, Kritik der Kantischen Philosophie, inhalt in Band I, Sämmtliche Werke in Fünf Bänden, Erschienen im Inselverlag, Leipzig, (O- Z).

12- Schulte, G., Immanuel Kant, Campus Verlag, Frankfurt, 1991.

13- Simon, J., Kants die Fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie, Walter die Gruyter, Berlin, 2003.

2- مؤلفات عن كانط بالإنجليزية:

1- Beisere, Frederick C., Kant's intellectual development, Cambridge University Press, London,1996.

2- Bennett, Jonathan, Kant's Dialectic, Cambridge University Press, London, 1977.

3- Brittan, Gordan, Kant and the quantum theory, contained in Kant and Contemporary Epistemology, Edited by Paolo Parrini, Kluwer Academic Publishers, London, 1994.

4- Broad, C. D., Kant an Introduction, Cambridge University Press, London, New York, 1978.

5- Dryer, D.P., Kant's Solution for Verification in Metaphysics, George Allen and Unwin, LTD, London, 1966.

6- FalkenStein, Lorne, Kant's Intiuitionis A commentary on the Transcendental Aesthetic, University of Toronto Press, London, 1995.

7- Findlay, J. N., Kant and The Transcendental Object, Oxford Clarendon Press, London, 1981.

8- Gordan, G. Brittan, Kant's Theory of Science, Princeton University Press, New Jersey, 1978.

9- Greenberg, R., Kant's Theory of Apriori Knowledge, The Pennsylvania State University Press, 2001.

10- Guyer, Paul, Kant, Cambridge University Press, London, New York, 1995.

11- Körner, St., Kant, Penguin Series, Middlesex, Copyright C, 1960.

12- Martin, G., Kant's Metaphysics and Theory of Science, translated by P. G. Lucas, Manchester University Press, London, 1955.

13- Paton, H. J., Kant's Metaphysic of Experience, Vol. II, Allen & Unwin, London, 2nd ed., 1951.

14- Paul, R., W., Kant Collection of Critical Essays, Macmillan, London, 1998.

15- Ross, D., Kant's Ethical Theory, Clarendon Press, Oxford, 1962, P.3.

16- Smith, N. K., A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason, London, 1918.

17- Walsh W. H., Kant's Criticism of Metaphysics, Edinburgh University Press, London, 1975.

18- Weldon, T . P ., Introduction to Kant's Critique of Pure Reason, Clarendon Press, Oxford, 1947.

19- Wood, A., Self and Nature in Kant's Philosophie, Cornell University Press, London, 1984.

20- Wood, A., Kant's Rational Theology, Cornell University Press, Londen, 1978.

3- مراجع عامة بالألمانية:

1- Cramer, Wolfgang, Gottesbeweise und ihre Kritik, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt,1967.

2- Diemer, A., Ontologie Philosophie, Fischer Bucherey K. G Verlag, Frankfurt, 1961.

3- Geohte, Faust, Band I, Der Trogödie, Rutten und Loenig, Berlin, 1969.

4- Hegel, G. F. W., Vorlesung Über die Geschichte der Philosophie, Band III, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1907.

5- -----------, Wissenschaft der Logik, Erst Teil, Felix Meiner, Leipzig, 1932.

6- Heidegger, M., Aristoteles Metaphysik, Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1981.

7- ----------------, Der Europaische Nihilismus, inhalt in Nietzsche, Band I, Günther Neske Verlag, Pfüllingen,1961.

8- __________, Der Satz der Identität, Identität und Differenz, Günther Neske Verlag, Pfüllingen, 1957.

9- ---------------, Der Satz vom Grund, Günther Neske Verlag, Pfüllingen,1959.

10- --------------, Einführung in die Metaphysik, Band 40, Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1976.

11- -------------, Sein und Wahrheit, Band 36, 37, Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1954

12- -------------, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag , Tübingen, 1977.

13- -------------, Über die Line, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1956.

14- -------------, Vom Wesen des Grundes, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt,1955.

15- -------------, Was Heisst Denken?, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1954.

16- -------------, Was ist das die Philosophie, Frankfurt ,1949, with translation to English by William
Kluback and Jean T., Wilde Vision ,1955.

17- -------------, Zeit und Sein, inhalt in Zur Sache des Denkens, Max Niemeyer Verlag, Tübingen,1969.

18- Heidemann, Dietmar H. und Ander, Warum Kant Heute?, Walter de Gruyter, Berlin, 2004.

19- Leibniz, G.W., Kleiner Philosophische Schriften, , Philip Reclam Jun Verlag, Leipzig, 1966.

20- --------------,Theodicy Essays on the Goodness of God, The Freedom of man and the Origin of Evil, translated by E.M. Huggard , London, 1951.

21- Nietzsche, Friedrick, Der wille zur Macht, Teil I, Werkausgabe in 7 Teilen, Deutsche Verlag Haus, Frankfurt,1958.

22- ------------, Götzen Dommerung die Vernunft in der Philosophie, Werke in Drei Bänden, Band II, Carl Hanser Verlag München, 1994.

23- Otto, Pöggeler, Der Denkweg, Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1990.

24- Reinhard, F., Gottfried Wilhelm Leibniz, Rowohlt Verlag, Hamburg, 1990.

4- مراجع أجنبية عامة:

1- Aristotle, Categoriae, de Interpretatione, Analytica Priora, Analytica Posteriora translated under the Editorship of W. D. Ross, Hon. LL. D. (EDIN), Clarendon Press, Oxford, London, 1948.

2- -----------,De Memoria Et Reminiscentia, translated into English under the Editorship of W. D. Ross, Hon. LL. D. (EDIN), Clarendon Press, Oxford, London, 1950.

3- -----------, De Anima, Vol III, tra. by W.D.Ross, M.A.,Hon LL.D.(EDIN),Oxford Clarendon Press,1948.

4- -----------, Ethica Nicomachea , trans. by W. D. Ross, Oxford University Press, London,1949.

5- ----------, Metaphysica, trans. by W.D. Ross, M. A., Hon LL.D.(EDIN),Oxford Clarendon Press ,1948.

6- ----------, Physica, translated by R. P. Harde & R. K. Gaye, Oxford, Clarendon Press, London, 1949.

7- Aron, R., John Lock, Third Edition, Oxford Clarendon Press, London, 1971.

8- Bendute, S., The Ethics, translated by R.H.M. Elwes, Anchor Books, Doubleday, London, 1974.

9- Berkely, Philosophical Writing, selected and edited by T. E. Jessop Belson, London, 1952.

10- Blanche, R., Contemporary Science and Rationalism, Translated by I. A. G. Le Bek, Oliver& Boyd Edinburgh, 1968.

11- Collingwood, J. R., An Essay on Metaphysics, Oxford, London, 1940.

12- Collins, A., W., Possible Experience, University of California Press, London, 1999.

13- Dunn, J., & Others, The British Empiricists, Oxford University Press, New York, (W- D).

14- Edwards, Pauel, The Encyclopedia of Philosophy, Vol 7, Macmillan publishing Co.inc.,The Free Press, New York, 1997.

15- Gallie,W.B.,Philosophers of Peace and War, Cambridge University press, London1968.

16- Habermas, Moral Consciousness and Communicative Action translated by Christian, Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, Polity Press, 1995.

17- Hume, D., An Enquiry concerning Human Understanding, Selby-Bigge Oxsford,1994.

18- ------------, A treatise of Human Nature, Oxford Clarendon Press, 1978, (W- D).

19- Richard,J.H. Aristotle , Oxford University Press, London, 1960.

20- Lessing, G. E., Theo-Logical writings, T. Henric Chadwick, Standford university,1957.

21- Locke, J., An essay Concerning Human Understanding, London,1960.

22- Martin, J., The dream of Descartes, translated by Mabelle L. Andison, Philosophical library, New York, 1994, P.39.

23- Newton, I., Opticks, E. T. Wittaker's, Edition, London, 1931.

24- Parrini , Paolo, Kant and Contemporary Epistemology, Kluwer Academic Publishers, London, 1994.

25- Platon,The Republic, translated by H.D.P.Lee. Pen Guin Books,1955.

26- Popper, K., Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, Routledge and Kegan Paul, Reprinted Forth Edition, London, 1976.

27- Ross, David, Aristotle, Oxford University Press, London, 1956.

28- Sain,P.,T.,The Problem of Being Modern, Wayne State University, Detroit, Michigan,1997.

29- Sedgwick, Sally, The Reception of Kant's Critical Philosophy Edited by, Cambridge University Press, London ,2000.,P.27.

30- Sellars, Wilfrid, Science and Metaphysics, Humanities Press, New York,1968.

31- Sherman, N., Making necessity of Virtue, Cambridge University Press, London, 1997.

32- Tamino, Jacques, Heidegger and The Project of Fundamental Ontology, translated by Michael Gendre State University of New York Press, 1924.

33- Taylor, Aristotle, Pover Publications, New York, 1955.

34- Taylor, Platon's Theory of Ideas, Oxford Clarendon Press, London, 1951.

35- Taylor, A. E., Platon The man and His Works, Merdian Books, New York, 1957.

36- Taylor,A.E, Elements of Metaphysics, Methuen & co. LTD, London, 1944.

37- Vail, L. M., Heidegger and Ontological Difference, Pennsylvania State University Press, University Park and London, (W-D).

38- Whitehead, A. N., Science and the Modern World, Cambridge University Press, London, 1938.

ثانياً- المصادر العربية:

1- كتب كانط المترجمة للعربية:

1- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1980م.

2- ما التنوير؟، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ضمن كتاب (شعر وفكر)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995م.

3- مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، ط 2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1967م.

4- مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ترجمة نازلي إسماعيل، دار

الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968 م.

5- نقد العقل الخالص، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988م.

6- نقد العقل العملي، ترجمة أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، 1966م.

2- كتب عن كانط بالعربية:

1- إبراهيم، زكريا: كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة 1987م.

2- بدوي، عبد الرحمن: الأخلاق عند كنت، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م.

3- بوترو، إميل: فلسفة كانط، ترجمة عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971م.

4- الخشت، محمد عثمان: العقل وما بعد الطبيعة، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، 1993م.

5- زيدان، محمود: كنط وفلسفته النظرية، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1976م.

6- وهبة، موسى: المذهب عند كنط، ترجمة نظمي لوقا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1979م.

3- مراجع عامة مترجمة للعربية:

1- أرسطوطاليس: السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،1979م.

2- ــــــ : النفس، ترجمة اسحق بن حنين، مكتبة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت،1979م.

3- ــــــ: الطبيعة، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة،1964م.

4- ــــــ : دعوة للفلسفة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1987م.

5- ــــــ : فن الشعر، ترجمة إبراهيم حمادة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 19

6- أغــروس، ر: العلم في منظوره الجديد، عالم المعرفة، رقم 134، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

7- أفــلاطــون: فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشـر، القاهرة، 1966م.

8- ـــــــ : أوطيفرون، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشـر، القاهرة، 1966م.

9- ـــــــ : فيـدون، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التـأليف والترجمـة والنـشـر، القاهرة، 1966 م.

10- ـــــــ : ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصـرية العامـة للكتـاب، القاهرة، 1973م.

11- ـــــــ : جمهورية أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتـاب، القاهرة، 1985م.

12- ـــــــ : الرسالة السابعة، لأفلاطون ضمن كتاب المنقـذ، ترجمـة عبـد الغفـار مكاوي، كتاب الهلال، عدد 440، القاهرة، 1987 م.

13- الإكويني، توما: الوجود والماهية، ضمن كتاب (نماذج من الفلسفة المسيحية)، تـرجمة حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1978م.

14- أينشتاين، ألبرت: نظرية النسبية، ترجمة رمسيس شحاتة، الهيئة المصـرية العامة للكتاب، القاهرة، 2003م.

15- باركـر، باري: السفر في الزمان الكوني، ترجمة مصطفي محمود سـليمان، الهيئـة المصرية العامة للكتاب، الألف الثاني، القاهرة، 1999م.

16- باشلار، جاستون: تكوين العقل العملي، ترجمة خليـل أحمـد خليـل، المؤسـسة الجامعية، بيروت، 1986م.

17- باشلار، جاستون: الفكر العملي الجديد، ترجمة عادل العوا، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1983م.

18- باومر، فرانكلين ل: الفكر الأوربي الحديث، جـ3، ترجمة أحمـد حمـدي محمـود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،1989م.

19- بركلي: المحاورات الثلاث بين ميلاس وليلوموس، ترجمة يحيى هويدي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1976م.

20- بريبه، إميل : تاريخ الفلسفة الحديثة، جـ4،5، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة، بيروت، ط 1 ، 1983م.

21- بلانشيه، روبرت: الإبستمولوجيا، ترجمة حسن عبد الحميد، مؤسسة نبيل للطباعة، القاهرة، 2001م.

22- بوبر، كارل : بحثاً عن عالم أفضل، ترجمة أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001م.

23- جريبين، جون : مولد الزمان، ترجمة مصطفي إبراهيم فهمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001م.

24- جيلسون، أتين: روح الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ت إمام عبد الفتاح، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1982م.

25- ديفيز، ب. س: المفهوم الحديث للمكان والزمان، ترجمة السيد عطا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1996م.

26- ديفيز، بول& جريبين، جون: أسطورة المادة، ترجمة علي يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الألف كتاب الثاني

299، 1998م.

27- ديكارت، رينيه: مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1962م.

28- ـــــــ: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1974م.

29- ـــــــ : المقال في المنهج، ترجمة محمود الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م.

30- ـــــــ : تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1977م.

31- سارتر،جان بول: الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الآداب

بيروت، 1966م.

32- سارتون، جورج : تاريخ العلم ، جـ3، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، القاهرة، 1978م.

33- ستيس، ولتر: فلسفة هيجل، المجلد الأول المنطق وفلسفة الطبيعة، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1983م.

34- ستيس، ولتر: الزمان والأزل، ترجمة زكريا إبراهيم، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، 1967م.

35- شتروفه، فولفجانج : فلسفة العلو، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مكتبة الشباب، القاهرة، ط1 ، 1975م.

36- شرودنجر، إيروين : الطبيعة والإغريق، ترجمة عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، 1962 م.

37- شورون، جاك : الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، عدد 76.

38-غاتشف، غيورغي: الوعي والفن، ت نوفل نيوف، عالم المعرفة146، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

39- فارتن، بنيامين : العلم الإغريقي، ترجمة أحمد شكري سالم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959م.

40- فال، جان: طريق الفيلسوف، ت أحمد حمدي محمود، مجموعة الألف كتاب رقم 637، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1967م.

41- كوبلستون، فريدريك: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002م.

42- كولنجود: مقال في المنهج الفلسفي، ترجمة فاطمة إسماعيل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001م.

43- كولينز، جيمس: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1998م.

44- كيميني، جون: الفيلسوف والعلم، ترجمة أمين الشريف، المؤسسة الوطنية

للطباعة والنشر، بيروت، 1965م.

45-ليبنتز، ج: المونادلوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ت عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1978م.

46-ـــــ: أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ت أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ، ط1، 1983م.

47- ـــــ : مقال فيما بعد الطبيعة، ترجمة البكاري ولد عبد المالك، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2004م.

48- مل، جون ستيوارت: عن الحرية، ترجمة عبد الكريم أحمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000م.

49- هوكنج، ستيفن : الكون في قشرة جوز، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عالم المعرفة، 291، مارس 2003م.

50- هويسمان، دني : علم الجمال، ترجمة ظافر الحسن، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1983م.

51- هيجل، ج. : موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د – ت).

52- هيراقليطس : جدل الحب والحرب ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة : 1980.

53- هيوم، ديفيد : محاورات في الدين الطبيعي، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1956م.

54- ولسون، كولن وآخرون: فكرة الزمان عبر التاريخ، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 159.

3- مراجع عامة بالعربية:

1- ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، مكتبة مصطفى الحلبي القاهرة،1957م.

2- ــــــــ : تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1942م.

3- ــــــــ : تهافت التهافت، حـ 1، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف المصرية، القاهرة، 1980م.

4- ابن سينا : الإلهيات، تحقيق جورج قنواتي و سعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة،1960م.

5- ــــــــ النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، القاهرة ،1938.

6- ــــــــ : عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ط 2، 1980م.

7- ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1987م.

8- أبو البقاء : الكليات(بدون بيانات)،موجود بالمكتبة المركزية لجامعة القاهرة تحت رقم 7960،4328.

9- الأهواني، أحمد فؤاد : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1954م.

10- الجرجاني : التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، 1991م.

11- الخولي، يمنى طريف: فلسفة كارل بوبر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1989م.

12- الشنيطي، محمد فتحي: فلسفة هيوم، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1962م.

13- الفارابي: التعليقات، دار صادر، بيروت، 1976م.

14- الفندي، محمد ثابت: فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1، 1969م.

15- أميرة حلمي مطر : الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة 1998.

16- غالي، بطرس بطرس و آخر: المدخل في علم السياسة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1984م.

17- قرني، عزت : الحكمة الأفلاطونية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1974م.

18- لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات دار عويدات، بيروت، ط1، 1996م

19- محمود، زكي نجيب: موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، ط 3، 1987م.

ملخص الرسالة

حاول الباحث أن يثبت من خلال أطروحته "إعادة تأسيس الميتافيزيقا عند إيمانويل كانط بوصفها بحثاً أنطولوجيًا" أن فلسفة كانط فلسفة ميتافيزيقية أصيلة تبحث في نفس المباحث الفلسفية التقليدية، وتتصف بالطابع الأنطولوجي.

ومن هذا المنطلق أوضح الباحث أن كانط أعطى الميتافيزيقا مركز الصدارة في ترتيب العلوم، وبدا ذلك واضحاً من خلال مطالبته بضرورة تأسيس العلوم على المفاهيم العقلية الأولية، التي هي مفاهيم ميتاقيزيقية؛ حتى تستطيع أن تحقق العمومية واليقين المطلق في قوانينها.

ولكي يدلل الباحث على مشروعية أطروحته عرض نقد كانط للفلاسفة العقليين والتجريبيين فيما يتعلق بطبيعة الدور الذي يجب أن يلعبه العقل في العلوم، ورفضه لموقف كلا الفريقين، ثم طرح رؤيته هو لطبيعة الدور الذي يجب أن يقوم به العقل.

ثم عقد الباحث مقارنة بين نسق أرسطو بوصفه المؤسس الأول ونسق كانط بوصفه من يحاول إعادة التأسيس، وبعد ذلك عرض بحث كانط في وجود الموجود بوصفه خطوة ضرورية لكل بحث فلسفي أصيل. ثم عرض بحث كانط في الوجود بما هو وجود؛ ليثبت الطابع الأنطولوجي لفلسفة كانط. وبعد ذلك عرض بحث كانط في المبادئ والعلل الأولى بوصفه بحثاً أنطولوجيًا في الوجود.

وخلص الباحث إلى النتائج التالية:

1- أن كانط أعطى أولية منطقية للعقل على المدرك الحسي، ولم يمنحه أولية مطلقة؛ حتى يمكن توافر الموضوعية في الأحكام العلمية.

2- أن كانط ذهب إلى ضرورة أن تُسْبَق التجربة بالمفاهيم العقلية، كما نادى بضرورة ألا يتجاوز العقل حدود التجربة حتى لا يضل.

3- أن نسق كانط هو نسق أرسطو، على أن نضع في اعتبارنا أن كانط ابن القرن الثامن عشر.

4- أن كانط لم يحاول تأسيس الميتافيزيقا على العلم، وإنما أسس العلم على الميتافيزيقا.

5- أن فلسفة كانط فلسفة أنطولوجية أصيلة تتضمن فهماً واضحاً للفارق الأنطولوجي بين الموجود والوجود.

6- أن بحث كانط في المبادئ والعلل الأولى هو بحث في الوجود، وأن المبادئ عنده لها طابع تكويني وليست مبادئ مُنَظِّمة وحسب.

Substance

The Researcher Tried in his Thesis Refoundation The Metaphysics at Immanuel Kant as An Ontological Research to prove that Kant's Philosophy is An Authentic Metaphysical Philosophy, and describe that it is An Ontological.

From this point of View Kant gave the Metaphysics A Priority to all sciences, and asked to found the another sciences on the intellectual Concepts, in order to achieve the absolute Certainty and Universality in it is Laws.

To prove that, the Researcher showed Kant's Critique to The Intellectual and Empirical Philosophers about The Role of Reason in sciences, and his Rejection Their Situation, and showed his Representation for it. and compared Aristotle's System as The First Founder with Kant's System as who Tried Refoundation, After this, showed Kant's Research on The Being of being as an necessary Step for Philosophical Research, and Being Qua Being to prove the Ontological character To his Philosophy ,and showed Kant's Research on the First Principles and Causations as Ontological Research on Being, From all this he resulted the following;

1- Kant gave A Logical Priority to Reason not Absolute above Perception, for the Objectivity of Scientific Judgments.

2- Kant asked Necessity To anticipate The Intellectual Concepts the Experience, and Reason have not to Transcend the terms of Experience To get lost.

3- Aristiotle's System is the Same Kant's System but we must regard that Kant born in 18 Century.

4- Kant founded the science on the Metaphysics, and did not found

the Metaphysics on the science.

5- Kant's Philosophy is An Ontological Philosophy contained A Clearly Understanding to the Different between Being and being.

6- Kant's Research in the First Principles and Causations is Research in Being, and Principles at him have constructive Character, and not

regulative.

فهرس المحتويات

أنطولوجيا الوجود

إيمانويل كانط

هذا الكتاب

هو محاولة لاثبات أن فلسفة "كانط" ميتافيزيقية أصيلة تبحث في نفس المباحث الميتافيزيقية التقليدية انطلاقاً من فهم كانط للميتافيزيقية بأنها العلم "الذي يتجاوز كل موضوعات التجربة الممكنة ليعرف ما لا يمكن أن يعرفه من خلال الموضوع" وذلك العلم الذي يؤسس "المعارف العقلية الأولية الخالصة" وإذا كانت فلسفة كانط قد خضعت لتأويلات عدة فاعتبرت في ألمانيا "نظرية في المعرفة" وأولتها مدرسة ماربورغ على أنها مثالية خالصة واعتبرتها الوضعية المنطقية "فلسفة تحليلية" فإن الكتاب سيحاول قراءة فلسفة كانت على أنها معنية بالبحث في الوجود بما هو موجود والبحث في المبادئ والعلل الأولى وتأتي هذه المحاولة استكمالا لقراءة هيدغر فلسفة كانط عى أنها فلسفة معنية بالبحث في الموجود والوجود.



التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت ـ هاتف - ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ - ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥

Email: dar_altanweer@hotmail.com
dar_altanweer@yahoo.com

توزيع دار الفارابي

علي مولا